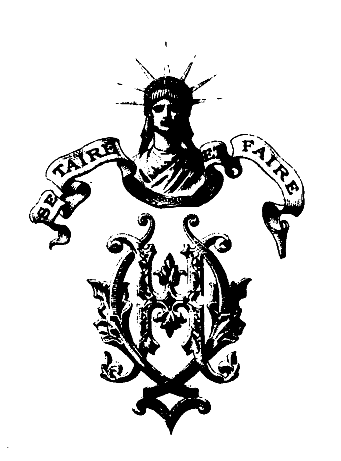
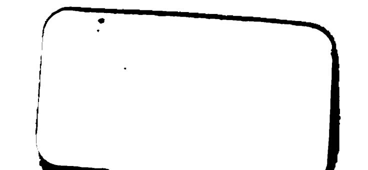



SE TAIRE ET FAIRE



A Mon
Hommage d'affectueux

LEIBNIZ ET BOSSUET

ESSAI

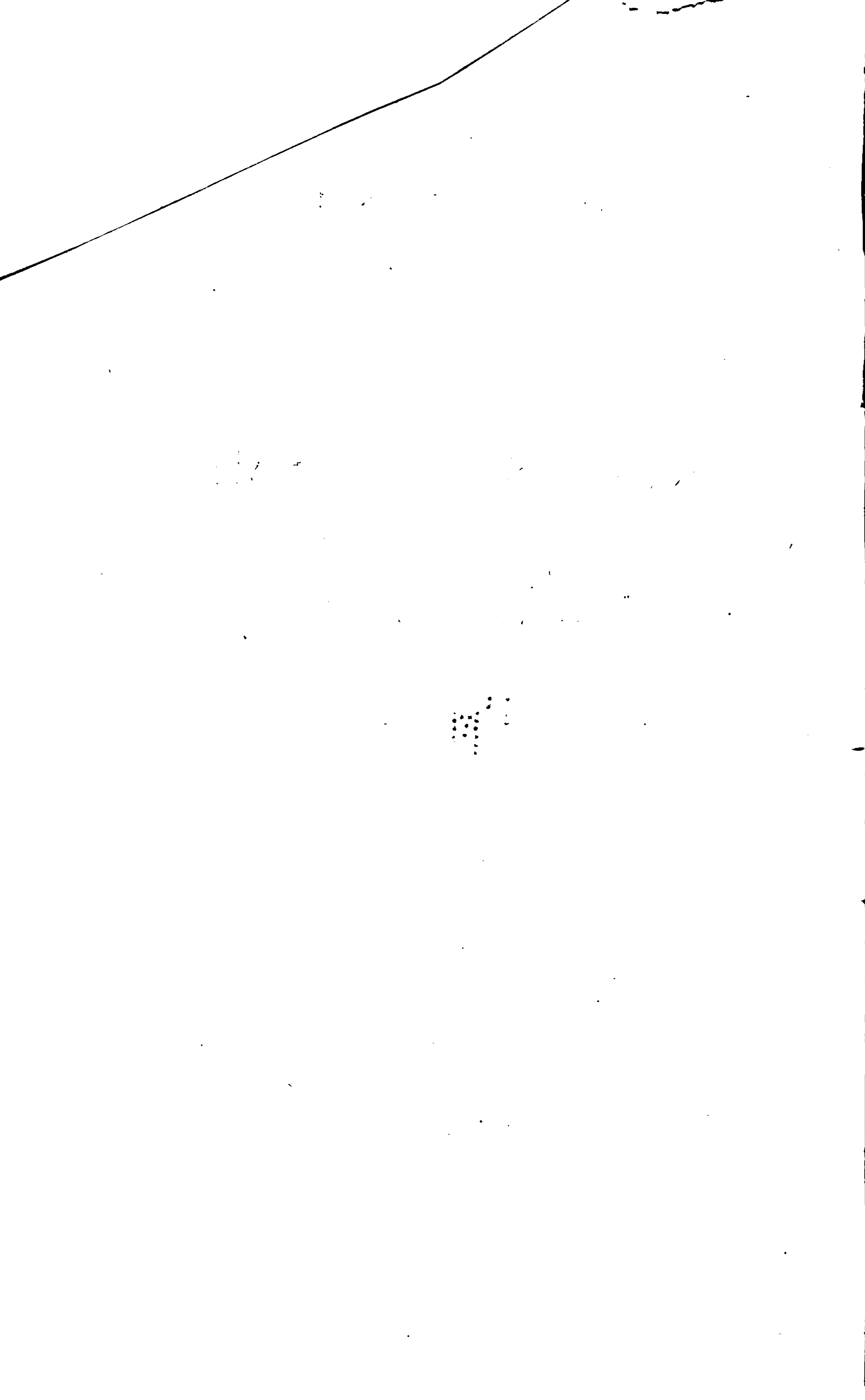
SUR LE

PROTESTANTISME

PAR

EDMOND HUGUES

MONTAUBAN
TYPOGRAPHIE DE VICTOR BERTUOT
PLACE NATIONALE, 9.
1871



MEIS

LEIBNIZ ET BOSSUET [1]

Deux grands partis, depuis trois siècles, se disputent le monde chrétien : le Protestantisme et le Catholicisme. Que représentent-ils, et quelle différence fondamentale creuse entre eux comme un abîme ? — C'est ce que nous voudrions aujourd'hui, après tant d'autres, examiner avec quelque détail. Le sujet est vieux et la matière délicate. Mais il n'est point impossible de donner à l'un une manière de rajeunissement, et de traiter l'autre de telle façon que l'esprit d'antagonisme n'y puisse pénétrer. Une question à la fois d'histoire et de philosophie, récemment soulevée, nous fournira le terrain sur lequel nous pourrons marcher, sans suivre les chemins trop battus, et conduire la discussion, sans craindre les passions qui égarent.

En 1844, à Rome, dans la succession du cardinal de Fesch on retrouva un manuscrit. Ce manuscrit était de l'illustre

[1] M. de Rommel : *Leibniz und der Landgrav Ernst*. Francfort 1847. — Leibniz : *Systema theologicum*, traduction de M. de Broglie, Paris 1846. — M. Foucher de Careil : *Œuvres de Leibniz*. — Lettres de Leibniz, Bossuet, Pellisson, Molanus et Spinola, *pour la réunion des protestants et des catholiques*. Paris. 1859.

philosophe que l'on a appelé l'Aristote des temps modernes ; il était de Leibniz. La joie fut grande et elle fut augmentée par la lecture de l'ouvrage. Jusqu'alors, on avait eu des doutes sur la nature des croyances religieuses de Leibniz. On savait qu'il était né et mort protestant, mais on savait aussi qu'il avait passé, sa vie durant, pour un luthérien fort indifférent, et que ses coréligionnaires, peu édifiés sur son orthodoxie, lui avaient plaisamment donné le surnom de *Globenix*. Quelques-uns allaient plus loin ; ils affirmaient qu'il avait embrassé le catholicisme. — Cet ouvrage dissipait les doutes. Leibniz avait abjuré le protestantisme ! Leibniz s'était fait catholique ! Un abbé publia aussitôt le manuscrit sous le titre de *Systema theologicum* ; un jeune prince le traduisit et l'enrichit d'une introduction. Le monde de la pensée eut bientôt sous les yeux ce livre fameux dès sa naissance.

« Leibniz est des nôtres ! lisez le *Systema,* » dirent les catholiques [1] ; et les protestants, d'abord étonnés, gardèrent le silence. Il était en effet difficile de nier l'authenticité du manuscrit ; on connaissait en détail son histoire, et les diverses aventures qu'il avait essuyées, et les noms de ses nombreux détenteurs. Les protestants le lisaient cependant et avec empressement. Ils collationnaient les textes, corrigeaient quelques fautes, recherchaient surtout à quelle époque il avait été composé et quelles circonstances en avaient été l'occasion. « Leibniz est protestant, dirent-ils à leur tour ; il n'a été, qu'à un moment donné, porté vers le catholicisme. » Quelques-uns ajoutèrent même qu'il n'y avait été jamais porté. « Lisez l'histoire de sa vie, l'histoire de son temps et sa longue correspondance avec le Landgrave

[1] L'abbé Emery : *Exposition de la doctrine de Leibniz sur la religion.* Paris 1809; — Lamennais ; — l'abbé Lescœur : *Correspondant du* 25 *sept.* 1852 ; et surtout M. de Broglie : *Questions de religion et d'histoire* Paris. 1860. — *Nouvelles Etudes de Littérature et de Morale.* Paris 1869.

Ernest, madame de Brinon et surtout Bossuet. Remarquez que la composition du *Systema* remonte à l'année 1684. Rappelez-vous l'Etat politique et religieux de l'Allemagne à cette époque, la situation respective du catholicisme et du protestantisme, et les efforts tentés par les princes pour réconcilier les deux Eglises rivales. Examinez enfin la lettre que Leibniz écrivit en 1684 à Ernest, et pesez-en avec soin tous les mots [1] ». — Les Catholiques répliquèrent qu'ils avaient de préférence examiné le *Systema*, qu'ils en avaient médité longuement les premières lignes, que ce n'était point une œuvre de métaphysique, mais bien un testament religieux, et qu'ils regardaient décidément Leibniz comme un des leurs.

Sur ces entrefaites, un savant publia les œuvres du grand philosophe et donna en deux volumes ses lettres sur la réunion des Protestants et des Catholiques. Il raconta l'histoire de ces délicates négociations, quelle en avait été l'origine et quelle l'issue; il détermina la part qu'y avait prise Leibniz. Il ne s'expliquait pas catégoriquement sur la religion de ce dernier, mais, venant à parler du *Systema*, il montrait que cette œuvre n'était point unique dans son genre et que des écrits semblables l'avaient précédée et suivie. Il donnait raison à la critique protestante contre l'enthousiasme catholique, et il affirmait, avec preuves à l'appui, que le *Systema* n'était qu'une pièce irénique destinée à la pacification religieuse [2].

Les catholiques, un peu hésitants, persistèrent, malgré cette attaque imprévue, dans leurs premiers sentiments. Les protestants, enhardis, maintinrent avec opiniâtreté leurs conclusions. Les uns et les autres s'attribuèrent l'honneur

[1] MM. Grotefend ; — Wadington; — Sayous : *Histoire de la Littérature française à l'Etranger*; — Colani : *Revue de Théologie*, Strasbourg, 1856.

[2] M. Foucher de Careil, *Œuvres de Leibniz*, Introduction aux t. I et II

d'abriter le grand Leibniz sous les plis de leur drapeau. Et pourquoi ne point l'ajouter ? La question résolue pour la plupart des spectateurs impartiaux, reste encore aujourd'hui pendante aux yeux des intéressés.

..... adhuc sub judice lis est.

Leibniz était-il donc protestant ou catholique, et en quoi se sépare radicalement le Catholicisme du Protestantisme ? Leibniz pouvait-il, malgré quelques concessions, devenir catholique, et peut-il y avoir union entre ces deux formes de la religion chrétienne ? — Instruisons encore une fois ce double débat qu'un lien étroit unit, et pesons attentivement les raisons. Ces sortes de procès aiment être revus.

Aussi bien le moment est opportun. Les partis à la longue finissent, sinon par oublier, du moins par perdre de vue la cause première, réelle, de leur dissentiment. Unis tout d'abord, ne formant qu'un corps et n'ayant qu'un drapeau, ils savent pourquoi ils combattent : derrière le mot qui les désigne, ils voient nettement l'idée qui les anime. Mais peu à peu l'esprit des premiers jours s'affaiblit, la lassitude arrive, les divisions naissent, de fausses notions s'introduisent; les habiles se joignent alors aux timorés, et grâce aux équivoques, au vague et aux sous-entendus, ils effacent le contour des choses, cachent les angles, voilent les différences. On conserve les vieux mots encore, mais on en a perdu le sens. — Il est temps de se retremper aux sources de l'histoire et d'y raviver les couleurs effacées des drapeaux. A cette heure de renouveau, devant un avenir si incertain, à la veille peut être de nouvelles luttes, c'est chose opportune, nécessaire, que de restituer aux mots leur signification et de préciser les situations.

I.

Le XVIIe siècle est un siècle d'ordre. Succédant à une des époques les plus fécondes et les plus tourmentées de l'histoire, où la pensée humaine fit comme explosion et brisa le couvercle trop étroit sous lequel, depuis quinze cents ans, elle bouillonnait, où toutes les connaissances humaines eurent leurs pionniers et leurs hardis innovateurs, où les choses de l'esprit et de la conscience furent traitées avec une audace incroyable, où l'on expérimenta tous les systèmes et toutes les méthodes, et cela, au milieu d'un enthousiasme juvénile que rien ne put comprimer, avec une soif de liberté inextinguible, au milieu du bruit éclatant des armes et des discussions, du choc des idées et du choc des armées, — succédant, à une telle époque, le XVIIe siècle, fatigué, lassé, effrayé peut-être, s'efforce, dès le commencement, d'effacer les différences, de rétablir l'ordre, de faire régner l'unité. Trois hommes personnifient ce mouvement parvenu à son apogée : dans le domaine de la littérature, Racine ; dans celui de la politique, Louis XIV ; dans celui de la pensée, Leibniz. Leibniz domine les deux premiers de toute la hauteur de son génie.

Cet homme, qui « pareil en quelque sorte aux anciens qui avaient l'adresse de mener jusqu'à huit chevaux attelés de front, mena de front toutes les sciences », était né en 1646, dans le protestantisme. De bonne heure, il s'était occupé de politique et de religion ; il avait vu clairement quel

était l'état de son pays et celui de ses coréligionnaires. La paix de Westphalie n'avait point assuré la paix de l'Eglise. L'Allemagne entière était divisée en deux camps rivaux : le camp protestant et le camp catholique. Le dernier qui pendant le seizième siècle avait été envahi, reprenait en ce moment l'offensive. Le premier était travaillé par de sourdes menées, se voyait affaibli par des divisions naissantes et cédait à un abattement prématuré. Au-dessus de la foule, parmi les grands, les uns, par ennui, professaient l'athéisme ou l'indifférence, les autres, par politique, permettaient aux Jésuites de les séduire et passaient publiquement au catholicisme. La lassitude de la lutte pesait sur l'Allemagne. Comme il n'y avait plus d'énergie, il n'y avait plus de convictions.

Peu à peu, les esprits, par la force des circonstances, en étaient venus à se poser cette question : « N'y avait-il point eu une déplorable précipitation au XVIe siècle, et le schisme qui avait déchiré la chrétienté avait-t-il été, était-il encore nécessaire ? » Aujourd'hui qu'à une période de combats avait succédé un temps d'apaisement, on devait, pensaient-ils, reviser le débat, et chercher s'il ne se trouvait pas des moyens de conciliation possibles.

Pour le petit nombre des protestants éclairés, sérieux et fermement encore attachés à leur religion, deux seuls obstacles pouvaient empêcher toute tentative de réconciliation : l'obstacle Dogme et l'obstacle Abus. — Ces obstacles avaient singulièrement diminué.

Il y avait encore des abus au XVIIe siècle, dans certaines pratiques du culte surtout. « Combien de gens, disait Leibniz, n'y a-t-il pas dans vos Eglises et dans vos monastères qui tournent tout leur amour vers la sainte vierge ou quelque autre saint, sans en avoir pour Dieu qu'ils devraient pourtant aimer sur toutes choses. N'est-il pas surprenant que l'esprit soit plus occupé de l'honneur d'une créature que de Dieu même. » Il parlait ensuite des miracles, des

contes des religieux, de la dévotion sensuelle, des superstitions populaires. « Je vais trop loin, ajoutait-il, et je ne finirais jamais, si je voulais m'étendre sur ce sujet : il n'y a que trop de matière [1] ». Mais ces abus, l'Eglise paraissait disposée à les faire cesser. Beaucoup d'ailleurs avaient disparu depuis la Réforme. Qui aurait pu parler de luxure au temps de Port-Royal et de la Trappe ; d'orgueil au temps des Fénélon ; d'égoïsme, quand retentissaient les touchants appels à la charité des Bérulle, des Olier, des Saint-Vincent de Paul ; d'ignorance, quand parlait et écrivait Bossuet ; de condescendance, lorsque prêchait Bourdaloue ! Que de superstitions percées à jour ! Où étaient les vendeurs d'indulgences et tous ces agents vagabonds de la papauté contre lesquels s'était si violemment élevé Luther ? — Le XVII[e] siècle était un siècle de renouveau pour le catholicisme. Le vieil arbre que l'on croyait desséché, avait senti monter dans ses fibres une sève nouvelle, et, tout à coup, par un miracle inattendu, il montrait aux nouvelles générations son jeune feuillage. Il les appelait sous son abri, et, comme par le passé, il ne visait rien moins qu'à couvrir de son ombre la chrétienté tout entière.

Quant à la doctrine, formulée, épurée par le concile de Trente, elle n'avait point varié depuis lors. Mais l'esprit de la doctrine protestante avait subi de graves altérations. Cet esprit que n'avait encore vivifié ni l'influence de l'Académie de Saumur, ni celle du Piétisme, se mourait dans un traditionalisme désespérant. Il semblait que les protestants se fussent effrayés de la hardiesse de leurs grands réformateurs. Leur théologie était devenue une théologie de convention, comme l'avait été et l'était la théologie catholique. — Il y avait déjà paru au synode de Dordrecht et à ce synode d'Alais, où un professeur illustre, Dumoulin, avait osé prier que l'on ne fît pas usage, à cause du peuple, de la traduc-

[1] Foucher de Careil, t. II. p. 80 (1694).

tion de la Bible que Diodati préparait en français [1]. Il y paraissait encore en Allemagne, bien que çà et là on put découvrir les symptômes naissants d'un généreux effort [2].

Les Réformateurs, Luther surtout, avaient, en réalité, peu innové dans le dogme. « La Réforme ne fut pas autre chose en principe que la répudiation de l'œuvre indigeste des Pères et des Conciles. » Qu'avait-elle, qu'avaient-ils fait ? « Ils avaient revendiqué, pour le code sacré, en droit et en fait, la première place, la suprême autorité. Le principe fondamental relatif à la définition du canon et commun aux deux fractions du protestantisme naissant, avait consisté à édifier l'autorité de la parole écrite sur le témoignage intérieur du Saint-Esprit, c'est-à-dire, sur l'adhésion de la conscience chrétienne, adhésion spontanée, instinctive, exempte de toute réserve et hésitation, indépendante de la tradition et s'abandonnant avec confiance à l'action mystérieuse et salutaire du principe de vie disposé par la Providence dans ce moyen particulier de la grâce [3] ». En d'autres termes, ils avaient émancipé les intelligences et les cœurs. Ils avaient proclamé la liberté.

Mais ce point de vue avait été abandonné avec une inconcevable rapidité pour céder la place à un autre diamètralement opposé. On en était venu « par des transitions qui expliquent la chute, mais qui ne l'excusent pas, à négliger,

[1] V. Collection Court, n° 17. Bibliothèque publique de Genève.

[2] V. *Compte-rendu de Théologie et Philosophie.* Genève, 1870, p. 249. D. A. Pichler : Die théologie des Leibniz. Munch. 1869.

« La racine de tous les maux de l'Eglise Romaine se trouve dans ses prétentions au monopole en fait de vérité et de sainteté. Un exclusivisme analogue régnait au XVII° siècle dans l'Eglise luthérienne... La vieille théologie luthérienne continuait à garder le jardin des muses comme le dragon des Hespérides, tout en étant à son tour la fidèle servante du despotisme. Cette tyrannie était funeste à la piété non moins quà la science. De là les plaintes épigrammatiques et dévotes des Fabricius, des Logau, des Puffendorf, l'opposition d'un Thomassius ».

[3] Reuss : *Histoire du Canon.* p. 395.

à affaiblir, à enterrer enfin une théorie devenue une lettre morte, après avoir été l'élément vital du système, pour la remplacer par un échafaudage d'arguments de convention, la plupart sans solidité, et, en tout cas, absolument étrangers à la masse des fidèles [1] ». Les confessions avaient remplacé la science et la foi. Ce qui avait été, avec la liberté, l'essence même de la doctrine protestante, avait au XVII[e] siècle presque complètement disparu. Or que disaient ces confessions, et quelle immense différence pouvait-on signaler entre les textes morts des deux théologies rivales ? Il y avait, en vérité, plus de points de contact que de points de séparation [2].

Aussi, lorsque Bossuet fit paraître son Exposition de la doctrine catholique, et lorsque, en 1679, il obtint de Rome un double bref, tous les esprits furent-ils étonnés des points de ressemblance qu'avaient le protestantisme et le catholicisme. « Contre quoi proteste-t-on ? » Ce fut la question générale. Les Réformés eux-mêmes furent dans la stupéfaction. Obligés de répondre, dans leur embarras, ils prétendirent que Bossuet « adoucissait », qu'avec le culte des saints, « il « exténuait » celui des images, l'article des satisfactions, celui du sacrifice de la messe et de l'autorité des papes, qu'il était de bonne composition sur la Transsubstantiation et que sur les images il avait honte des excès où avait porté tant le dogme que le culte [3]. Ne dirent-ils même pas que l'inflexible évêque de Condom abandonnait les sentiments de son

[1] Reuss : *Histoire du Canon*, p. 396.

[2] D. Pichler, V. *Compte-rendu*, p. 250.
« Dans l'Allemagne protestante la théologie était étroite. Cultivée dans les conditions que créait le système de territorialisme religieux, elle avait perdu de vue les destinées humanitaires du christianisme et son rôle de levain. On n'y retrouvait plus le spiritualisme et le patriotisme de Luther, la sagesse et la science de Mélanchton. Les grands côtés éthiques de la religion étaient négligés, comme l'avait déjà remarqué Calixte. Le despotisme de la formule tenait en suspicion la science »

[3] Il parut deux réponses : l'une anonyme, l'autre du pasteur Noguier.

Eglise « comme la colombe qui revient à l'arche, ne sachant où poser son pied ! » Avec quel dédain, Bossuet les releva-t-il du péché d'orgueil ! Quelle force, et quelle superbe ! Il suffit de lire son Avertissement aux protestants. — Et non certes ! le catholicisme ne venait pas au protestantisme, mais le protestantisme au catholicisme. La montagne était restée immobile. C'était la Réforme, qui, reniant les seules raisons de sa résistance, par la seule logique des choses, allait vers la montagne.

On le savait bien. Puisque donc l'Eglise battait tous les jours en brêche l'obstacle Abus, et puisque la Réforme gravissait volontiers l'obstacle Dogme, il était permis d'espérer qu'en usant de prudence on opérerait la réconciliation désirée. Depuis 1614 déjà, plusieurs s'étaient préoccupés de cette œuvre ; depuis 1661, quelques hommes généreux s'y étaient dévoués. Un pape exhortait à l'entreprise, un Empereur la prenait sous sa protection, des princes y donnaient la main, et l'âme en était un Evêque, l'Evêque de Tina, Spinola [1].

Leibniz bibliothécaire à Hanovre, ami de Jean Frédéric de Brunswick, était au courant de ces négociations. Il les suivait non en simple curieux, mais attentivement et avec un intérêt particulier. Il ne croyait pas cependant qu'elles réussissent, car il en voyait les difficultés. Ce fut l'approbation de l'Exposition qui le rasura. Frappé du même étonnement que ses contemporains, il sentit ses craintes commencer de se dissiper. « Le bref de Rome que M. de Condom a reçu, écrivait-il, m'a merveilleusement encouragé, et me fait espérer je ne sais quoi de bon ; car les esprits sont plus disposés que jamais [2] ».

Il s'était en effet fortement épris du projet de pacification religieuse. Ce fanatique partisan de l'Ordre qui voulait com-

[1] Foucher de Careil, t. I p. CXXIV.
[2] Id, t. I. p. CXXIV (1679).

poser une langue universelle, et qui applaudissait à coup sûr aux généreuses utopies du Landgrave Ernest, quand celui-ci devançant les temps, rêvait d'établir à Lucerne un tribunal souverain qui jugerait toutes les querelles internationales, — rêvait lui aussi l'établissement d'une Eglise universelle. Il appelait la réalisation de ce rêve de tous ses vœux. Il croyait que de ce jour daterait pour le monde une ère de paix et de grandeur [1].

Singulière préoccupation, et qui étonne chez un homme qu'on aurait cru en ce moment tout entier à ses études de mathématiques ! Cette préoccupation s'explique aisément. Leibniz en même temps qu'il s'adonnait aux sciences exactes s'adonnait à la philosophie et à la théologie, en protestant vraiment digne de ce nom, et avec toute la liberté d'esprit que lui reconnaissait en ces matières sa religion. Ainsi, à cette même époque, il répondait aux anti-trinitaires, défendait le dogme menacé par Wissovatius, et composait avec Boinebourg un grand ouvrage des démonstrations catholiques. D'un autre côté, il avait noué, en 1679, d'étroites relations avec un protestant récemment converti au catholicisme, le Landgrave Ernest de Hesse-Rhinfels. Or, coïncidence curieuse ! ce que Spinola tentait avec les peuples protestants, le Landgrave Ernest le tentait avec Leibniz. Ernest voulait amener au catholicisme son illustre correspondant. Il mettait dans cette entreprise une ardeur incroyable, il argumentait,

[1] D. Pichler. V. *Compte-rendu*, p. 247
« Il désirait de grands changements dans l'Eglise, en Allemagne tout particulièrement. Il voulait la création d'une grande Eglise allemande. Il avait remarqué, comme Tacite, l'antipathie qui existe entre le génie latin et le génie germain. Le romanisme lui inspirait de l'horreur. Photius et Luther lui inspiraient une grande vénération pour avoir soustrait de grandes nationalités à sa tyrannie. Il ne désespérait pas de l'extension de leur œuvre chez les peuples du Midi de l'Allemagne. Bien que le catholicisme eût continué à y régner, il y présentait assez de points d'affinité avec le protestantisme pour que l'union des deux confessions fût possible «

sollicitait, pressait, suppliait ; l'espoir du succès le stimulait et dans sa naïve vanité il escomptait déjà la sensation qu'une telle conversion, due à ses efforts, produirait sur les esprits flottants et indécis [1]. On comprend dès lors l'intérêt que Leibniz portait aux négociations concernant la pacification religieuse. Cette grande affaire, en apparence étrangère, le touchait de très-près. Il l'unissait dans son esprit à la sienne propre ; il y réfléchissait, il cherchait des biais et des moyens, et assimilant, volontairement ou non, les deux causes, il se demandait comment, et au prix de quelles concessions de sa part et de la part de ses coréligionnaires, il pourrait réaliser son rêve d'Eglise universelle.

« Convertissez-vous ! » ne cessait cependant de lui écrire Ernest. — Usons de patience et de prudence, répondait en substance Leibniz. — « Comment un homme aussi distingué, répliquait le Landgrave, peut-il clocher des deux côtés ? Décidez-vous pour Dieu ou pour Baâl. » — Mais notre philosophe ne se décidait pas.

Leibniz n'aimait pas plus Dieu que Baâl et Baâl plus que Dieu. Ce n'étaient pas les besoins de son cœur qui le poussaient vers la religion, mais seulement la curiosité de son esprit. Il se plaisait dans la méditation du dogme, mais il ne ressentait qu'un goût médiocre pour la vie religieuse. Il n'était pas chrétien ; il était philosophe et théologien [2]. — En méditant sur les choses de la théologie et celles de la philosophie, il s'était fait un système où s'unissaient les doctrines chrétiennes et les idées qu'il devait si éloquemment, plus tard, exposer dans sa théodicée. La tolérance protestante (bien amoindrie cependant depuis le triomphe de la formule et de la lettre) [3] lui accordait la plus grande li-

[1] Rommel : *Leibniz und der Landgrav Ernst.*
[2] M. Bonifas : *Etude sur la théodicée de Leibniz*, Paris, 1863.
[3] Papin : *La tolérance des protestants*, p. 25. — Leibniz écrit de

berté dans ces recherches ; mais pressé maintenant de franchir le fleuve, il se posait tout-à-coup cette grave question : « Trouverai-je sur l'autre rive la même liberté ? » Cette question l'inquiétait, ce point d'interrogation se dressait, comme un spectre, devant ses yeux ; aussi répondait-il mollement aux sollicitations d'Ernest. Ici qu'il nous soit permis d'insister. Le point est grave, et veut qu'on s'y arrête. Boinebourg disait de Leibniz, jeune homme encore : « Quoiqu'il appartienne à l'Eglise Luthérienne, en religion il est indépendant. » Parole profonde et qui est comme la clef de la conduite de ce grand homme. Ce qui le jetait dans les hésitations, ce n'était point la crainte des abus de Rome : il croyait qu'ils disparaîtraient en peu de temps ; ce n'était même point le dogme, expliqué par Bossuet, et auquel d'ailleurs on pouvait « aisément et sans contrainte donner un sens bon. » Les perplexités de Leibniz provenaient de cette seule pensée : Pourrait-on dire de lui qu'il était un catholique indépendant ?

Certes, il avait fait de grandes concessions. Au commencement de janvier 1684, il reconnaissait que « pour être membre de l'Eglise invisible il faut faire tous les efforts possibles pour être aussi dans la communion intérieure de l'Eglise catholique visible, reconnaissable par la succession continuelle de la hiérarchie ... » Il ajoutait que cette hiérarchie était de droit divin et que l'Eglise Catholique visible était infaillible dans tous les points de créance qui sont nécessaires au salut. Mais aussitôt, s'adressant au Landgrave Ernest : « Il y a quelques opinions philosophiques, écrivait-il, dont je crois avoir démonstration et qu'il me serait impossible de changer dans l'assiette d'esprit où je me trouve. Or, ces opinions quoiqu'elles ne soient pas opposées, que je sache,

son côté à Bossuet : « Je vois que vous imputez une trop grande tolérance aux protestants ; mais cela ne se reconnaît pas dans la pratique. » Foucher de Careil, t. I. p. 257.

ni à la sainte Ecriture, ni à la tradition, ni à la définition d'aucun concile, ne laissent pas d'être désapprouvées et même censurées quelquefois par les théologiens de l'Ecole, qui s'imaginent que le contraire est de foi. On me dira que je pourrai les dissimuler pour éviter la censure. Mais cela ne se peut. Car ces propositions sont de grande importance en philosophie, et quand je voudrai un jour m'expliquer sur des découvertes considérables que je crois avoir touchant la recherche de la vérité et l'avantage des connaissances humaines, il faut que je les mette en avant comme fondamentales. Il est vrai que si j'étais né dans l'Eglise Romaine, je n'en sortirais point que lorsqu'on m'exclurait. Mais à présent que je suis né et élevé hors de la communion de Rome, je crois qu'il n'est pas sincère ni sûr de se présenter pour y entrer, quand on sait qu'on ne serait peut-être pas reçu, si on découvrait son cœur [1]. » En vain, le Landgrave, qui dans un livre curieux avait fait preuve d'une certaine indépendance, essayait-il de le rassurer, en citant son exemple : « Vous voyez qu'on ne m'a pas excommunié pour mes opinions particulières, on vous laissera également en paix une fois que vous serez entré au bercail [2] ». En vain, le Janséniste Arnaud soutenait-il la même opinion : « Il est moralement impossible, qu'étant laïque surtout, on lui fasse aucune peine sur cela. » Leibniz n'était pas convaincu. « *Turpius ejicitur, quam non admittitur hospes,* » disait-il. Il ne voulait pas s'exposer sur un *peut-être* ; il voulait avoir une certitude. Encore qu'il désirât rentrer dans le sein de l'Eglise, il n'entendait pas faire ce pas décisif à l'aventure et sans garantie. Sa liberté de penser lui était trop chère pour qu'il la sacrifiât à son rêve de pacification religieuse. Il voulait l'unité, mais non pas la servitude.

Dans cette disposition d'esprit, poussé d'un côté par Ernest

[1] Rommel t. I. p. 19.
[2] Id. t. II p. 32 (1684).

et son propre désir, retenu de l'autre par une crainte non chimérique, il chercha un biais, un expédient, et le trouva.

Depuis longtemps, [1] il avait imaginé d'exposer ses idées et ses croyances théologiques. Sa position était malheureusement embarrassante. S'il écrivait son nom sur la première page de l'ouvrage, que lui adviendrait-il ? Il se ferait honnir par les protestants, et les catholiques ne le jugeraient pas avec impartialité. Il fallait donc qu'il publiât son ouvrage sous le voile de l'anonyme, et qu'il le rédigeât de telle façon que l'on ne pût soupçonner à quelle religion l'au-

[1] V. la lettre qu'il écrivait déjà en 1679. Foucher de Careil, t. I p. LXXIV.

« Monseigneur,

« Le bref de Rome que M. de Condom a reçu, m'a merveilleusement encouragé et me fait espérer je ne sais quoi de bon ; car les esprits sont disposés plus que jamais. C'est pourquoi je veux reprendre sous main mes travaux en ces matières, et je veux faire une exacte revue, qui consistera : 1° dans une comparaison des sentiments, 2° dans une discussion des raisons, le tout en forme de dialogue, qui sera si équitable que le lecteur ne pourra pas juger de quel sentiment est l'auteur, qui est une preuve sensible de la sincérité. Mais je ferai à part une réflexion là-dessus, où je ferai voir ce qu'il y a de possible ou non, et jusqu'où pourrait aller la condescendance. Il y a quelques points sur lesquels je suis encore en suspens, car je ne suis pas comme ceux qui sont toujours prévenus avant la dispute. Mais je m'éclairerai sur ces points dans la discussion même, et je suis si sincère que je ne manquerai pas de suivre ce que j'aurai trouvé de plus solide ».

Il y a plus. Dès 1669, Leibniz parlait d'un grand ouvrage portant le titre de *demonstrationum catholicarum*, où il devait traiter toutes les grandes questions de la théologie naturelle et de la théologie révélée. « La première partie, écrivait-il au duc de Brunswick, Jean Frédéric, devait donner ses démonstrations de Dieu et de l'âme, comme en effet, j'en ai de surprenantes. La seconde devait contenir les preuves de la religion chrétienne et de la possibilité de nos principaux mystères, particulièrement de la Trinité, de l'Incarnation, de l'Eucharistie et de la résurrection des corps. La troisième devait traiter de l'Eglise, de son autorité, du droit divin, de la hiérarchie et des limites de la puissance séculière et ecclésiastique. » A vrai dire, ne serait-ce pas ce grand ouvrage, conçu en 1669, qui mis sur le métier en 1684 est devenu le *Systema theologicum* ? Nous serions disposé à le croire.

teur appartenait. Que si cet écrit frappé à l'empreinte de sa pensée était, comme l'Exposition de Bossuet, approuvé de Rome, libre désormais de toute crainte, il passerait aussitôt au Catholicisme. Dans le cas contraire, il garderait son entière liberté.

S'affermissant dans cette détermination, il en fit part à Ernest. « Le plus sûr, lui écrivit-il est de déclarer auparavant bien expressément ce qu'on trouve à redire, mais afin qu'une pareille déclaration soit bien reçue (c'est-à-dire approuvée par les autorités Ecclésiastiques) on pourrait se servir d'une adresse innocente, en composant quelque écrit qui ne paraisse point venir d'un non-catholique. Car ainsi on obtiendrait plus aisément l'approbation. Et voilà mon expédient.... Mais je supplie V. A. de n'en faire mention à personne... » [1]

Voilà comment et dans quelles circonstances fut composé, en 1684, le *Systema theologicum*.

Curieux livre que le systema ! Tout s'y trouve : la création du monde, le péché originel, la révélation, le culte des images et des saints, le baptême, l'autorité de l'Eglise.... il en faut passer. Le culte y coudoie la discipline, et la discipline le dogme. En revanche, le livre n'est pas terminé, et quelques points importants sont négligés. Ne cherchons point d'ordre surtout, il n'y en a pas. Leibniz a du commencer son ouvrage dans un moment de fièvre et avec un plan préconçu ; mais la lassitude l'a pris, le plan primitif a été abandonné et de nouvelles circonstances survenant, il a laissé son ouvrage sur le métier.

Voici d'abord la création. « Je pense en premier lieu, dit Leibniz, qu'il y a une substance douée de toutes les perfec-

[1] Rommel. op. cit. et *Revue de Théologie*. p. 211.

tions, unique, éternelle partout présente, qui fait tout, qui voit tout, à laquelle nous donnons le nom de Dieu. » Le Dieu Esprit a créé d'autres Esprits pour en tirer sa gloire, et il les dirige par un gouvernement parfaitement juste. Protestants et catholiques, tous admettent cette théorie.

Leibniz continue. Dieu veut le bonheur des créatures, mais ce bonheur n'existe point sur la terre. Pourquoi ? — « Il faut réfléchir, que toutes les créatures, quelle que soit leur excellence, naissent avec une limitation, c'est-à-dire avec une imperfection originelle qui précède en elles tout péché, mais qui les rend faillibles. » Et plus loin : « Il eut sans doute été possible à Dieu de ne créer que des intelligences qui bien que faillibles en soi, en fait, ne dussent jamais faillir. Il a plu cependant à sa sagesse insondable de mettre au jour l'ordre des choses que nous voyons, c'est-à-dire, de choisir parmi l'innombrable quantité d'intelligences possibles dont l'idée existait en lui celles dont la notion impliquait une certaine série d'actions libres et de secours divins, par conséquent une certaine mesure de foi, de charité, de béatitude éternelle, de toutes les grâces en un mot : à savoir par exemple, Adam, Pierre, Judas, l'un qui devait être exilé, l'autre prince des apôtres, rénégat, confesseur et martyr, le dernier traître de son Dieu. En faisant un tel choix, Dieu prévoyant et permettant le mal qui devait s'y rencontrer, savait sans doute que ce mal était la condition indispensable d'où il pourrait tirer un plus grand bien ; de telle sorte qu'en définitive cette série d'événements se trouvait plus parfaite qu'aucune autre. Ainsi la chute d'Adam a été corrigée par l'incarnation du Verbe, la trahison de Judas par la rédemption du genre humain, avec un immense profit pour la perfection de l'œuvre divine. » — Voilà une des idées particulières à Leibniz. Que l'on ouvre la Théodicée, et soit qu'il expose le problème du mal, soit qu'il fasse la théorie de l'optimisme dont le résumé est dans cette simple proposition : « Le monde actuel est le meilleur des mondes

possibles, et voilà pourquoi il existe, » on verra à chaque page du livre la même idée présentée sous la même forme. Le mal qui est la condition du bien ne provient pas, selon Leibniz, d'une chûte, comme le croient les protestants, ni de la perte des dons surnaturels, comme le veulent les catholiques, mais d'une limitation native inhérente à la nature humaine. Grande différence ! M. de Broglie est obligé d'en convenir. Il cherche à l'atténuer, mais sans y réussir. Son aveu est significatif. « Jusqu'à quel point, dit-il, pour expliquer le mal moral, est-il légitime de confondre deux idées que le sens commun distingue habituellement, la limite et le désordre, le mal positif et l'imperfection négative. Sur tous ces points, il faut le reconnaître, les opinions de Leibniz sont, sinon directement contraires, du moins parfaitement étrangères à l'enseignement catholique. »

Les créatures, a dit Leibniz, naissent avec une limitation qui précède en elles le péché ; cette limitation les rend faillibles. Or, ajoute-t-il, certains anges ayant failli, l'un d'eux a séduit l'homme, et le genre humain tout entier s'est trouvé atteint d'un péché originel dans la personne de son premier père, c'est-à-dire qu'un vice s'y est glissé qui rend tous les hommes lents pour le bien, prompts pour le mal. Mais l'âme est pure quand elle sort des mains de Dieu ; ce n'est que par la force de son union avec le corps et par ses rapports avec les objets extérieurs que sa pureté est altérée, et que la disposition à pécher, prenant naissance en elle, finit par l'envahir. Leibniz distingue ensuite les péchés, en péchés mortels et péchés véniels. — On connaît la doctrine de l'orthodoxie protestante au XVII[e] siècle ; il est facile de voir que Leibniz, préoccupé de sauvegarder la justice absolue de Dieu, la répudie. Il n'adopte même pas les théories de l'Académie de Saumur qui sous les auspices de Josué de La Place commençaient en ce moment à exercer une certaine autorité. Se rapproche-t-il cependant de la doctrine catholique ? On peut l'affirmer et le nier à la

fois. Le concile de Trente, sans rien décider sur l'essence et le mode de transmission du péché originel, s'était borné à constater sa présence et ses effets. Les effets étaient : 1° la perte de la sainteté et de la justice originelle, mais Leibniz n'admet point cela ; 2° la captivité sous la puissance du diable, la détérioration du corps et de l'âme, la mort ; sur ce dernier point Leibniz et l'Eglise paraissent être d'accord. Rien de clair toutefois ni de net. En cette matière, Leibniz se montre en même temps pélagien et catholique ; le futur auteur de la théodicée perce même en quelques endroits. Ceci seul est manifeste, c'est qu'il rompt avec l'orthodoxie protestante.

Dieu cependant ne veut pas la mort du pécheur. Pour le sauver, il lui a accordé une révélation. Le premier article de foi révélé est la Trinité. « Les deux Eglises ne différaient pas sur ce dogme ; Leibniz pouvait l'exposer rapidement, mais ici encore il insiste sur une idée qui lui était particulière, à laquelle il tenait beaucoup et qu'il voulait sans doute mettre à l'abri des censures ; il s'agit de l'analogie de la *réflexion des esprits* « qui a lieu, comme il le dit ailleurs, lorsqu'un esprit est son propre objet immédiat et agit sur lui-même en pensant en lui-même. Car le redoublement donne une image de deux substances respectives dans une même substance, savoir celle qui entend et celle qui est entendue : l'un et l'autre de ces êtres est substantiel, l'un et l'autre est un individu concret, et ils diffèrent par des révélations mutuelles. » Il en serait de même dans la Trinité. Le christianisme enseigne que la seconde personne divine a revêtu la nature humaine. Leibniz ne voit rien là de contradictoire, et il approuve l'adoration de l'homme Dieu, puisqu'elle n'est pas contraire à l'essence de la piété, à l'amour de Dieu sans partage. Il blâme ceux qui ne font de Jésus-Christ qu'un ange ou un homme digne de l'adoration, car ceux-là tombent évidemment dans l'idolâtrie, négligeant le souverain Dieu pour une créature. Si l'on veut s'éloigner du

dogme orthodoxe, le plus sage est de refuser tout culte, « à celui qu'on ne regarde que comme un homme. » Leibniz, et ceci est caractéristique, ne trouve rien à objecter à cette manière de voir ; il fait seulement remarquer qu'entre un pareil chrétien et un mahométan, il n'y a aucune différence. Il condamne également et par le même principe le dogme luthérien de la *communication des idiomes*, d'après lequel la nature humaine de Jésus-Christ a revêtu tous les caractères (les idiomes), toutes les perfections de sa nature divine. Dans ce cas, selon Leibniz, il faut aussi adorer la nature humaine du Sauveur, ce qui est tomber dans l'anthropolatrie, dans l'idolâtrie, et s'éloigner de l'essence de la piété. Mais ici, il se trouve en face d'un abus du catholicisme, en face du fétichisme des sacrés cœurs. Voici la restriction qu'il y met : « Si l'on adore en Christ, dit-il, à la fois le Dieu et l'homme, il faut sans doute adorer et son âme très-sainte et sa chair très-sacrée, non point en elles-mêmes, mais seulement comme enveloppant sa nature divine, de sorte que l'adoration se dirige cependant vers la divinité [1] ».

Leibniz parle ensuite de la rédemption. Il traite le sujet en quelques mots, car il n'avait sur ce point aucune idée particulière ; il adoptait l'opinion commune aux deux Eglises rivales.

Il n'use pas de la même discrétion avec la justification. C'est sur cette matière qu'avait principalement roulé le débat au seizième siècle ; il y insiste donc, quoiqu'il croie « facile de faire finir ces difficultés, en regardant le fond même des choses et laissant de côté les commentaires sophistiques. » La Réforme avait proclamé le grand dogme du salut gratuit. Or, que disait Bossuet ? Après avoir donné dans l'Exposition les décrets du concile de Trente : « Les ministres cesseront de nous objecter que nous anéantissons la grâce

[1] Colani : *Revue de théologie.* p. 214 et 215. 1856.

de Dieu en attribuant tout à nos bonnes œuvres, puisque nous leur avons montré en termes si clairs dans le concile de Trente ces trois points si décisifs en cette matière : que nos péchés nous sont pardonnés par une pure miséricorde, à cause de Jésus-Christ, que nous devons à une libéralité gratuite la justice qui est en nous par le Saint-Esprit, et que toutes les bonnes œuvres que nous faisons sont autant des dons de la grâce. » On était donc d'accord, et Leibniz n'y contredit pas. Mais, quant aux appels de cette grâce, il croit qu'ils sont adressés à tous les hommes, et que tous ont une grâce suffisante pour se sauver. Voilà qui l'éloigne de la doctrine protestante. Celle-ci, on le sait en effet, n'admet ni le don général de la grâce, ni la possibilité de la perdre quand on l'a reçue. M. de Broglie et les catholiques triomphent. [1] Ignorent-ils cependant que la théologie protestante traditionnelle avait, dans la seconde moitié du XVII[e] siècle, subi de graves atteintes en cette matière et qu'en France, précisément à cette époque, l'académie de Saumur avait mis à la mode la théorie d'Amyrault : l'universalisme hypothétique.

Leibniz, après avoir défini la nature de cette justification qui n'est point imputative comme les protestants l'affirment, mais inhérente comme l'enseignent les catholiques, passe ensuite au mode de la justification. La foi seule justifie, disaient les réformateurs, mais la foi est infailliblement suivie de la charité. La justification, répliquait l'Eglise, comprend et exige un changement intérieur de l'âme et la simple croyance ne suffit pas ; il faut ajouter à la foi la charité. Dans le fond, c'était la même chose. Aussi Leibniz qui haïssait les subtilités : « Il est vain de mettre, comme on l'a fait, en concours deux vertus divines, la foi et la charité, d'élever entre elles une sorte de dispute de préséance et de rechercher curieusement laquelle des deux a

[1] V. *Systema* (note D.) p. 324.

le rôle principal dans la justification. S'il est certain en effet que la foi sans la charité est morte, il n'est pas moins évident que la charité sans la foi (l'amour sans la connaissance) est nulle. La foi est donc la condition de la charité, la charité le complément de la foi. »

Leibniz, continuant le même sujet, traîte du mérite des œuvres. Bossuet avait dit récemment et affirmé « que les péchés nous sont pardonnés par une pure miséricorde, » et ailleurs « que tout le prix et la valeur des œuvres chrétiennes provient de la grâce sanctifiante qui nous est donnée gratuitement au nom de Jésus-Christ. » Leibniz admet ces explications. Il croit que les bonnes œuvres sont nécessaires et il dit qu'elles découlent de la régénération. Mais il insiste, il précise. On voit qu'il craint les abus. Il veut bien faire l'éloge des ordres religieux et des confréries ; il avoue même que les autres institutions de cette sorte ont toujours obtenu de sa part une admiration particulière. Mais les bonnes œuvres à ses yeux consistent à remplir avec conscience les devoirs de sa charge et du genre de vie qu'on a embrassé, à ne refuser jamais son secours à autrui, à ne se livrer qu'avec réserve aux récréations, pour tout dire « à prendre soin que Dieu soit glorifié en toutes choses. » Que nous sommes loin de l'idée ordinaire que l'on se fait du mérite des œuvres et que l'Eglise a mis trop souvent en honneur ! L'austérité protestante se révèle dans ces mots. Leibniz vient de tracer avec toute la hauteur de sa pensée l'idéal moral que le Chrétien doit se proposer.

Cette même réserve se reproduit dans l'article où Leibniz s'occupe du culte. Il veut bien qu'on adore le Christ, sous la forme humaine duquel Dieu s'est manifesté, mais en évitant l'anthropolatrie. Il admet dans cette adoration tout ce qui élève utilement l'âme vers la pensée de la grandeur et de la bonté de Dieu, tout ce qui éveille l'attention, tout ce qui fait naître les sentiments pieux. Pourquoi négliger les arts, les sons de la musique et les doux accords de la voix, délaisser

la poésie et tenir en médiocre estime les lois d'une savante architecture ? Il croit que l'élan de la piété des peuples ne rencontre pas auprès de Dieu le dédain qu'affecte la simplicité chagrine de quelques hommes. Mais s'il consent à ce qu'on adore Jésus-Christ et qu'on entoure son culte de toutes les pompes rêvées par l'imagination, il veut qu'on les réserve à lui seul. C'est ce qui le rend sévère pour le culte des images. A travers les lignes de sa laborieuse dissertation, on voit paraître le fond de sa pensée. La vogue dont ce culte jouit auprès du peuple, le préoccupe. Comme il ne voit pas de moyens prompts et radicaux pour l'abolir entièrement, il consent à l'admettre. Il travaille même à le faire accepter par les protestants. C'est un mal, mais un mal nécessaire. Les abus toutefois dont ce culte a été l'occasion, l'inquiètent. L'Exposition de Bossuet ne l'a pas sur ce point convaincu. Le voici donc qui cite le concile de Trente, si vague en cette matière et à la fois si concluant, qui satisfait toutes les opinions et n'en contente aucune. Mais il appuie sur un mot et le rejette à la fin de sa phrase, pour mieux préciser et comme un dernier argument : « S'il s'est glissé des abus à ce sujet, le concile désire vivement qu'ils soient extirpés. » Il sent que ses craintes sont fondées et que la foule tombera encore dans les superstitions. C'est la seule peur du schisme qui lui fait prendre parti. « J'avoue, dit-il, que dans l'état d'esprit de beaucoup de protestants (sans parler des Juifs et des Mahométans) l'usage des images est souvent une occasion de scandale ; mais il faut songer que ce ne serait que par un scandale plus grand encore, qui irait peut-être jusqu'à causer des discordes et faire répandre des fleuves de sang, qu'on pourrait extirper de l'Eglise une pratique qui, en elle-même, mettant de côté d'une part les abus et de l'autre les préjugés, est bonne et salutaire. On a donc pris un sage parti en la maintenant, et ce ne peut être là une cause de schisme. »

L'auteur du *Systema* parle du culte des Saints avec le même embarras. Il ne trouve rien de criminel à invoquer une âme bienheureuse et lui demander son intercession et son aide. Mais à peine a-t-il fait cet aveu, qu'il se hâte d'en atténuer la portée. Il marque à l'adoration des Saints des limites, il la circonscrit, il ne la tolère qu'en la mutilant. « Le principe général qu'il faut maintenir, c'est que ni l'adoration devant les images, ni le culte des saints ne sont légitimes qu'autant qu'ils se rapportent à Dieu, et que tout acte de religion doit aboutir à l'honneur du Dieu unique, comme à son dernier but. »

Nous arrivons aux Sacrements. Cette matière n'avait guère soulevé de disputes. L'Eucharistie seule avait été une occasion de bruyants débats. C'est aussi sur ce sujet que Leibniz s'arrête de préférence, après avoir, suivant le dogme catholique, fixé à sept le nombre des sacrements. « Leibniz, dit M. Colani [1], se déclare pour la présence réelle, en opposition avec les réformés ; il ne se sépare des luthériens que par obéissance à la tradition, et il propose en faveur de la possibilité de la transsubstantiation une théorie dont il est aussi question dans les lettres au Landgrave, et sur laquelle il revient avec complaisance dans d'autres écrits. Elle repose sur son système des monades. Nous allons essayer d'en donner une idée. Sans parler des difficultés théologiques, c'est-à-dire de celles qui proviennent de l'essence du christianisme et du but de la Cène, la transsubstantiation aboutit à deux non sens philosophiques. Elle suppose d'abord qu'un corps peut être à la fois en mille endroits différents : l'hostie consacrée n'étant autre chose que le corps du Seigneur Jésus-Christ, ce corps se trouve au même instant dans presque toutes les contrées du globe. En second lieu, le pain, transformé en corps du Seigneur, n'en garde pas moins son apparence, quoiqu'il ait changé de nature, de substance,

[1] *Revue de théologie*, p. 219 et suiv.

de sorte que nous avons là une apparence de pain qui n'appartient pas à du pain, puisqu'il n'y en a plus, et un corps humain qui n'a pas l'apparence d'un pareil corps ; nous avons, pour nous servir du langage scolastique, un accident — une apparence — qui n'a pas de substance, et une substance qui n'a pas d'accident. La première de ces difficultés, la présence simultanée d'un corps en plusieurs lieux, provient de l'idée d'espace, d'étendue ; Leibniz a donc parfaitement raison lorsqu'il dit que prétendre avec Descartes que la matière n'a d'autre attribut que l'étendue, c'est rendre la transsubstantiation absolument impossible et contradictoire. Quant à lui, il substitue à cette notion celle de l'activité. La matière est donc une force, et une force peut se faire sentir en plusieurs endroits à la fois, de sorte qu'il croit faire disparaître ainsi la première difficulté du mystère catholique. La seconde exige plus d'efforts. Il distingue dans la matière l'essence même qu'il appelle enteléchie, et la masse qu'il nomme un accident réel. On peut changer la masse sans transformer l'essence, qui, à la vérité, a besoin d'être complétée par la masse. Cependant, si, dans l'ordre naturel, elle peut être privée d'une certaine masse, pourvu qu'on lui en substitue une autre, Dieu pourrait sans doute la priver en général de toute masse. Car, d'après les règles de la raison, tout ce qui est distingué réellement peut être séparé par la puissance absolue de Dieu, de telle manière que l'une des choses subsiste après la destruction de l'autre. C'est ce qui a lieu dans la Transsubstantiation : l'essence et la masse du pain sont séparées l'une de l'autre ; l'essence et la masse du corps de Jésus-Christ sont également séparées ; l'essence du pain et la masse du corps, sont détruites ; il reste donc la masse ou l'apparence du pain et l'essence ou la substance du corps, la première privée de substance, la seconde d'apparence. Si le lecteur s'est donné la peine de suivre ces subtils raisonnements, il sera sans doute bien désappointé. L'absurdité du dogme de la transsubstantiation consiste pré-

cisément à supposer qu'unesubstance puisse exister sans ses accidents et des accidents sans substance. Que fait Leibniz ? Accordé, dit-il, que la substance et les accidents soient choses différentes, et que les accidents puissent être une réalité, il ne faudra qu'une intervention divine pour opérer la transsubstantiation. Nous nous doutions déjà auparavant qu'en admettant un non sens, il ne faudrait plus qu'un miracle.

« Passant à la communion sous une espèce, il trouve que la question se résout à savoir s'il est permis, sans pécher, de s'éloigner de la forme qui paraît prescrite dans l'Ecriture, et il avoue que, si des particuliers l'avaient entrepris, il n'y aurait pas moyen de les absoudre d'un très-sérieux reproche d'impiété ; mais dans le cas présent, nous voyons, par l'usage que l'Eglise suit depuis tant de siècles, que, dès les premiers temps, on a cru que le calice peut-être retranché pour des motifs acceptables, *ob probabiles causas*. Il tient donc pour certain que le refus du calice n'autorise personne à sortir de l'Eglise. Ce n'est pas d'ailleurs aux particuliers, mais aux directeurs de l'Eglise et surtout au Souverain Pontife, à décider s'il conviendrait de rendre le calice au peuple, c'est-à-dire, si les raisons alléguées par tant de princes et tant de nations ne devraient pas l'emporter sur tout autre motif. « Et j'imagine, dit-il, que dans le cas où, par une telle indulgence, on pourrait rattacher quelque nation à l'Eglise, le saint-Père ne se montrerait pas trop difficile. » Au reste, Leibniz consent à voir dans l'eucharistie un sacrifice, et il ne rejette pas les messes privées, quoiqu'il donne à entendre qu'elles sont au fond un abus provenant « du refroidissement de la ferveur. »

Leibniz qui se montre si entièrement catholique dans cette délicate question, ne l'est pas moins quand il parle de la Pénitence et de la Satisfaction. Il reconnaît à l'Eglise, par tant aux prêtres, le pouvoir de remettre et de retenir les péchés. Il regarde un confesseur pieux, grave et prudent, comme un puissant instrument de Dieu pour le salut des

âmes. En ce qui concerne le pénitent, se demandant si la contrition est nécessaire ou si l'attrition peut suffire, il se conforme à l'esprit du concile de Trente. Il admet volontiers aussi les peines que s'impose le pénitent soit par l'ordre des prêtres, soit par un mouvement spontané de piété. Il pense qu'elles servent à l'âme de remèdes et de préservatifs contre les rechutes.

L'extrême-onction, le mariage ne l'arrêtent guère. A peine consacre-t-il quelques lignes au divorce qu'il demande et au célibat des prêtres qu'il approuve, lorsqu'il est volontaire, mais qu'il espère bientôt ne plus être obligatoire.

L'article sur les Vœux est traité avec la même rapidité. Il les regarde comme inviolables, et encore qu'il sache de quels abus cette inviolabilité a été l'occasion, il avoue ne pouvoir imaginer rien de plus beau, de plus important, rien enfin qui serve mieux la gloire divine, le bien des âmes et l'exercice de la charité. Leibniz a évidemment une prédilection marquée pour les ordres religieux ; il la confesse en toutes occasions.

Nous voici, tout à coup, occupés de la vie future. L'auteur du *Systema* naturellement l'admet et n'élève aucune objection. Il va plus loin, il croit à la résurrection des corps. Mais, lui dit-on : « un cannibale antropophage s'est nourri toute sa vie de chair humaine ; que lui restera-t-il quand la chair de ceux qu'il a dévorés retournera à son ancien maître ? » Leibniz qui avait déjà prouvé l'immortalité par sa théorie des *monades*, fait encore ici intervenir une notion familière à la *monadologie*. On pourrait dire, réplique-t-il, « qu'il y a dans chaque corps comme une *fleur de substance*, dont on expliquerait la nature par les principes admis en chimie, que cette substance se conserve au milieu de tant de transformations, qu'elle subsiste toujours telle que chacun l'a reçue à sa naissance, qu'elle n'est ni augmentée par les aliments ni diminuée par la transpiration.... » ; et la question est tranchée.

La vie future admise, il reste à parler du Purgatoire. Leibniz aborde ce sujet ; il expose les dissentiments des catholiques et des protestants, et déjà l'on pressent les conclusions auxquelles il va aboutir, quand subitement, au milieu d'une phrase, il s'arrête. Le manuscrit du *Systema* est terminé. C'est par une virgule que se ferment ces pages inachevées.

Ajoutons cependant quelques mots. Leibniz après l'article qui concerne la Pénitence et la Satisfaction, vient à parler de l'autorité de l'Eglise. Le sujet, on le voit, est important. Il faut ici tout citer.

« Le sacrement de l'ordre, dit-il, ou de la hiérarchie ecclésiastique est celui par lequel le ministère et le pouvoir ecclésiastique ou spirituel sont conférés, à des degrés distincts, à certains hommes dont Dieu se sert pour dispenser la grâce de ses sacrements, instruire les autres hommes, les diriger, les maintenir dans l'unité de la foi et l'obéissance de la charité, et auxquels il a donné l'autorité d'un certaine juridiction, qui consiste surtout dans l'usage des clefs. Cette hiérarchie des pasteurs de l'Eglise comprend non-seulement le sacerdoce et les degrés préparatoires qui y conduisent, mais encore l'Episcopat et même le rang suprême du Souverain Pontife, que nous devons tous regarder comme institués de droit divin. Les prêtres, en effet, sont ordonnés par l'Evêque ; et l'Evêque et surtout Celui à qui est commis le soin de l'Eglise entière, ont le pouvoir de limiter et de restreindre le ministère du prêtre, de telle sorte que dans certains cas réservés le pouvoir des clefs ne puisse être employé ni légalement, ni même efficacement. De plus encore, l'Evêque et par dessus tous les Evêques Celui qui est appelé œcuménique et qui représente l'Eglise entière, ont le pouvoir d'excommunier, de priver de la grâce des sacrements, de lier et de retenir les péchés, comme aussi de les délier et de recevoir en grâce. Car le pouvoir des clefs n'est pas seulement cette juridiction toute volontaire qui appartient

au prêtre dans le confessionnal, mais l'*Eglise* peut encore procéder contre ceux qui repoussent son autorité. Celui qui n'écoute pas l'Eglise, qui n'observe pas ses commandements, autant qu'il le peut pour le salut de son âme, doit être considéré comme un païen et un publicain. La sentence portée contre lui ici-bas ne tardant pas à recevoir la confirmation du ciel, il éprouve par la perte de son âme, la vertu du pouvoir de l'Eglise, à qui Dieu accorde ce qui est la dernière et suprême consécration de toute autorité juridique, l'exécution. »

Jusques là rien de saillant. Leibniz admet la hiérarchie ecclésiastique ; il place le pape au sommet de cette hiérarchie et reconnaît à l'Eglise une absolue autorité. C'est ce qu'accordaient plusieurs théologiens protestants. « On n'a jamais rejeté la primauté du pape, disaient-ils, ni dans la confession d'Augsbourg, ni dans son apologie, ni dans les articles de Smalcalde ; au contraire, on y déclare qu'à cause de l'état actuel de la société chrétienne, il faut, pour le bien de la paix tolérer cette primauté, et l'on n'en déteste que l'abus, je veux dire la tyrannie sur les consciences et les personnes. » — Les Réformateurs en effet, débordés bientôt, impuissants à contenir dans les limites, justes à leurs yeux, les principes qu'ils avaient proclamés, avaient été de bonne heure obligés « de tancer les vents qu'ils avaient déchaînés, de carguer les voiles qu'ils avaient déployées, et de tenir d'une main ferme le gouvernail. » Ils avaient cependant exécuté ces mouvements avec réserve et prudence. Mais dans le cours du XVIIe siècle leur zèle réactionnaire avait été dépassé. Leurs continuateurs, effrayés par le souvenir des excès passés, avaient si bien enclos le principe protestant, qu'ils l'avaient étouffé. Les synodes de Dordrecht et de Charenton enlèvent toute illusion sur ce point. « S'il était permis à tous et à chacun, y est-il dit, de s'en tenir à des interprétations particulières, il y aurait autant de religions que de paroisses. »

Leibniz peut donc avancer ce qu'il a avancé : il était de son temps. Disons plus. Leibniz ne pouvait point parler autrement. Ce fanatique de l'unité ne pouvait pas avoir une autre notion de l'Eglise. Voulant fonder une Eglise universelle visible, il lui était impossible de la concevoir sous une autre forme que celle dont il voyait revêtu le catholicisme.

Une difficulté se présentait cependant. L'autorité est remise aux mains de l'Eglise. Bien. Mais comment l'exercera-t-elle ?

« Puisque Dieu, continue Leibniz, a établi l'Eglise sur cette terre, comme une cité sainte bâtie sur le roc, comme son épouse sans tache et l'interprète de sa volonté ; puisqu'il a si fortement recommandé le maintien de son unité dans l'Univers par le lien de la charité, et puisqu'il ordonne à tous de lui obéir, sous peine d'être confondus avec les païens et les publicains : c'est une conséquence nécessaire qu'il doit avoir fixé un mode par lequel la volonté de l'Eglise, interprète de la volonté divine, puisse se faire connaître. Ce mode nous pouvons l'apprendre par l'exemple des apôtres, eux qui dans les premiers temps représentaient le corps entier de l'Eglise, et qui dans le concile de Jérusalem, en publiant leurs opinions, disaient : Il a plu à l'Esprit-Saint et à nous. Et ce privilége de l'assistance du Saint-Esprit n'a pas cessé pour l'Eglise à la mort des apôtres ; mais il doit durer jusqu'à la consommation des siècles, et il s'étend à tout le corps de l'Eglise par le moyen des Evêques, en leur qualité de successeurs des apôtres.

« Or, comme les conciles ne peuvent être assemblés en permanence, ni même convoqués fréquemment (car les Evêques ne sauraient abandonner souvent les peuples qu'ils dirigent), et comme il est cependant nécessaire que la personne de l'Eglise soit toujours vivante et présente, pour que sa volonté puisse être connue, on a dû admettre, d'après le

droit divin même, d'après l'interprétation de ces paroles mémorables que le Christ adresse à Saint-Pierre (par lesquelles il lui confie spécialement les clefs du royaume des Cieux, et lui recommande solennellement à trois reprises de paître ses brebis), enfin, d'après l'opinion de toute l'Eglise, que l'un des apôtres et, après lui, l'un des Evêques serait revêtu d'un plus grand pouvoir, afin que, placé comme le centre visible de l'Unité, il put servir de lien au corps de l'Eglise, pourvoir aux besoins communs, convoquer, en cas de nécessité, les conciles, les diriger et dans leur vacance veiller à préserver de tout dommage la République chrétienne. Or, il est constant par la tradition des anciens, que l'apôtre Pierre, établi dans la capitale de l'Univers, à Rome, y gouverna l'Eglise, qu'il y souffrit le martyre, et désigna son successeur ; et comme un autre Evêque ne peut faire dévier son pouvoir d'une telle origine, c'est avec justice que nous avons reconnu l'Evêque de Rome comme le prince des Evêques. Aussi faut-il regarder ceci au moins comme certain, c'est que dans tout ce qui ne supporte pas le délai d'un concile Universel, ou n'en mérite pas la convocation, le prince des Evêques, ou Souverain Pontife, a provisoirement ce même pouvoir que l'Eglise tout entière, qu'il peut excommunier et relever de l'excommunication, et que tous les fidèles lui doivent une véritable obéissance. Cette obligation peut se comparer à celle d'un serment que nous devons observer, dans tout ce qui ne compromet pas le salut de notre âme ; de même aussi nous devons obéir au Souverain Pontife, comme au seul vicaire visible de Dieu sur la terre, dans toutes les choses que nous jugeons pouvoir faire sans péché et en conscience, après nous être interrogés nous-mêmes. Jusques là, en cas de doute, toutes choses égales, nous devons considérer l'obéissance comme le parti le plus sûr, agissant ainsi par amour pour l'unité de l'Eglise et pour obéir à Dieu dans la personne de ceux qu'il a envoyés. Nous devons, en effet, tout accepter même les pertes les plus

sensibles, plutôt que de nous séparer de l'Eglise et d'être une cause du schisme. »

Ainsi pour Leibniz, le pape n'est que le représentant visible de l'autorité ; il ne l'exerce que provisoirement, et en quelque sorte par *interim*. Ce sont les conciles qui ont la haute direction de l'Eglise. Le pape règne, mais ne gouverne pas. Aveu important! Après les décisions du concile de Trente, il ne laisse pas d'avoir sa valeur. Nous en prenons acte, sans en tirer pour le moment les conséquences naturelles. Plus loin, il trouvera sa place.

Pièce irénique ! s'écrient quelques protestants et particulièrement M. Grotefend. Pièce irénique ! répète M. Foucher de Careil. Et, comme preuve à l'appui, M. de Careil cite deux écrits auxquels il donne la même origine : Les *Propositiones novellorum, discretiorum et præcipuorum* et le *Judicium doctoris catholici*. Il ajoute que le *Systema* est un document peu sûr pour faire connaître l'âme de Leibniz, et que ce trop fameux ouvrage, blâmé par les uns et vanté par les autres, est simplement une pièce de négociations, un *factum* diplomatique.

M. de Broglie proteste. « Il nous est impossible, dit-il avec raison, de reconnaître un tel caractère au *Systema*. »

Qu'importe en effet que Leibniz ait plus tard exposé des règles pour finir les controverses et dont la principale était celle-ci : « La fidélité du rapporteur paraîtra en ce qu'on ne pourra point deviner quel parti il tient lui-même, ce qui est sans exemple en matière de controverses et peut passer pour une marque palpable de modération et d'équité ? » Qu'importe encore que Leibniz, fidèle à cette règle, ait pris le rôle d'un catholique, quoique protestant, et, dans cette circonstance, ait donné pour l'ouvrage d'un docteur Romain un de ses propres écrits ? On conclut de cette découverte que l'auteur du *Systema* n'est qu'un rapporteur désintéressé dans les

deux cas. Curieuse conclusion ! Avant que M. de Careil eut mis au jour le traité *des méthodes de réunion* et le *jugement d'un docteur catholique*, on connaissait la lettre qu'avait écrite Leibniz en 1679 ; on ne connaissait pas moins sa correspondance avec le Landgrave Ernest. Or ces lettres contenaient des aveux aussi significatifs que ceux dont M. de Careil donne le texte. Leibniz parlait dans l'une « d'une discussion des raisons, le tout en forme de dialogue qui sera si équitable, que le lecteur ne pourra pas juger de quel sentiment est l'auteur. » Dans quelques autres, s'adressant à Ernest, il exprimait la même idée sous des formes différentes : on n'a pas oublié l'importante lettre de 1684. En pouvait-on cependant sérieusement conclure que Leibniz fut un rapporteur, et le *Systema* un simple *factum* diplomatique ? Non. A côté de ces passages en effet s'en lisaient d'autres, non moins précieux, où mettant son âme à nû, il découvrait ses hésitations, ses craintes, ses angoisses, et montrait clairement que l'on n'éprouve pas de tels sentiments, lorsqu'on se sent hors de cause.

Que l'on compare d'ailleurs le *Systema* et le *judicium doctoris catholici* composés à dix ans d'intervalle : on verra quelle différence sépare une pièce de négociations d'une œuvre de l'esprit et du cœur. Oui certes, le *judicium* est un *factum* diplomatique, et il y paraît. Quelques pages le contiennent tout entier, et la lecture en est facile. Leibniz y parle des négociations entreprises, des difficultés de doctrines résolues (et quelles difficultés ! celles qui sont tout au long étudiées dans le *Systema* : la justification, le péché originel, le mérite des œuvres etc) ; il ne s'arrête avec une certaine complaisance que sur un point dont l'importance, comme on le pouvait prévoir, s'était à cette époque singulièrement accrue : l'autorité de l'Eglise. Leibniz expose froidement le point en litige, mais sans prendre part à la discussion ; il ne se passionne point, il n'argumente point, il ne cherche pas de compro-

mis : il est diplomate, il est rapporteur. Il pose des conditions et propose de les accepter, mais pour lui, il est hors de cause. Enfin, pour couronner dignement l'ouvrage, il donne une méthode qui doit, pense-t-il, amener l'union du Protestantisme et du Catholicisme. — Où lit-on pareille chose dans le *Systema* ? Où se sent l'indifférence d'un homme qui écoute deux partis, et marque nonchalemment sur le papier leurs griefs respectifs ?

« Après avoir invoqué le secours divin par de longues et ferventes prières, mettant de côté autant qu'il est possible à l'homme tout sentiment de partialité, méditant sur les controverses qui touchent à la religion, comme si j'arrivais d'un monde nouveau, étranger à toutes les sectes et libre de tout engagement, je me suis enfin, tout bien considéré, arrêté aux points que je vais exposer, que j'ai cru devoir embrasser, parce que l'Ecriture sainte, l'autorité de la pieuse antiquité, la saine raison elle-même et le témoignage des faits passés, me semblent se réunir pour en inspirer la conviction à tout esprit exempt de préjugés. »

Ce langage est-il d'un diplomate ? A sa dignité, à son élévation, ne sent-on pas plutôt la mâle sincérité d'un homme qui va dévoiler le fond de sa pensée et exposer librement les vérités qu'il croit avoir acquises ?

La sincérité de Leibniz au surplus ne paraît point en ces seules lignes. Un jour, madame de Brinon l'exhortait à ne songer à rien, un mois durant, qu'à l'examen de sa religion. Mais lui fièrement : « Qu'est-ce qu'un mois, répondit-il, au prix de tant d'années que j'y ai employées depuis l'âge de vingt-deux ans ? » Depuis sa jeunesse en effet, il méditait sur les choses de la religion et de la philosophie. Il s'était fait un système et le portait dans son esprit, le modifiant au gré de son génie. Deux livres marquent les étapes de sa pensée : la Théodicée et le *Systema theologicum*. Livres qui se ressemblent en tant d'endroits et qui en tant d'endroits

diffèrent, mais qui sont frères et portent nettement l'empreinte du génie qui les conçut. En 1684, Leibniz penchait vers la doctrine chrétienne telle que l'avait expliquée Bossuet. Il avait, comme plusieurs de ses coréligionnaires, comme l'Académie de Saumur et les rares théologiens libéraux de ce temps, rejeté le dogme protestant de la prédestination absolue. Il avait ensuite dans sa puissante main pesé les divergences, et il les avait trouvées si légères qu'il s'était étonné qu'elles pussent être une cause de schisme. Son rêve d'unité le poursuivait. Venant donc exposer, après Bossuet, la doctrine chrétienne telle qu'il la concevait et qu'il la voyait admise par tant de ses contemporains, il le fit avec cette hauteur de pensée et tout à la fois cette réserve et cet embarras qui réflètent si bien l'état de son âme [1].

Nous avons suivi dans l'exposition du *Systema* l'ordre des sujets traités ; peut-être eût-il été préférable de le diviser en deux parties sinon opposées, du moins réfléchissant des nuances distinctes. Mais cette division eut semblé arbi-

[1] D. Pichler. *Compte-rendu*, p. 253.
« La théologie à laquelle Leibniz arrive eut le mérite d'être chrétienne et indépendante. Fondée sur la révélation, étudiée par la raison, elle s'écarte des canons de Trente et du vieux symbole protestant. Et cependant les formules des écoles y tiennent une grande place. Pourquoi ? parce que le point de vue historique dont il tenait grand compte lui faisait attribuer à ces formules, à défaut d'une autorité souveraine, une immense importance ; il y trouvait les indices des institutions parcourues par la grande pensée chrétienne ; il y voyait des moules qui avaient contenu en leur temps la vérité divine et que celle-ci était appelée tour à tour à briser et à refondre. C'est par là que s'explique la synthèse que Leibniz cherchait entre les doctrines des deux confessions. Il eut voulu faire reconnaître officiellement aux politiques d'Allemagne, non-seulement le droit des deux églises à subsister, mais encore leur parenté comme Eglise chrétienne. Tout son *Systema theologicum* est renfermé dans cette pensée ».

traire ; nous l'avons abandonnée. A peine avons nous indiqué, et comme en passant, ce qui paraissait être l'expression fidèle de la pensée de Leibniz et ce que Leibniz croyait devoir concéder à son rêve d'unité. Qu'on le veuille en effet remarquer. Si dans les points principaux de doctrine, Leibniz prend les explications des catholiques et des protestants, les examine, les rejette ou les accepte, il leur donne une forme particulière, il leur fait prendre comme le vêtement de sa pensée. Mais qu'il vienne à traiter du culte des images ou du culte des saints, du sacrifice de la messe ou du célibat des prêtres, il hésite, il entasse arguments sur arguments, il subtilise, il évoque le spectre du schisme ; on voit un homme qui reste indécis, qui aimerait mieux n'avoir pas à se prononcer.

Ces observations ont leur valeur. Comment un rapporteur dont le seul rôle serait d'exposer les opinions de deux adversaires, serait-il assez oublieux du personnage qu'il joue, pour prendre parti dans la querelle, donner sa propre opinion, sortir enfin de l'impartialité qui est sa première vertu ? — En vérité, l'objection de M. de Careil et des autres adversaires n'est pas fondée ; elle contredit le bons sens et les faits. — Le *Systema* est bien l'expression des opinions théologiques de Leibniz.

Est-ce à dire, que les catholiques aient le droit de revendiquer ce grand homme comme un des leurs ? La prétention soulève de graves difficultés. Longue en est la liste ; il suffira d'en citer deux.

Leibniz, en premier lieu, au moment même où il écrivait le *Systema* ne se considérait pas comme catholique. La preuve en est dans le manuscrit. A la page 77 on lit cette phrase : *Nec vero irritæ sunt protestationes quemadmodum adversarii accusant*. Or Leibniz après *protestationes* avait mis *nostrorum* (de nous autres protestants.) Il s'aperçut de l'oubli, revoyant son ouvrage, et il raya d'un trait *nostrorum*, le mot révélateur. Mais la râture subsiste et

le mot à peine effacé : nous voilà édifiés. Leibniz n'avait point apostasié, il était resté luthérien. Quand il écrivait son ouvrage, il ne voulait point faire acte de catholicisme, mais, comme il l'écrivait au Landgrave Ernest, exposer simplement ses idées théologiques. L'abjuration ne lui apparaissait que dans un lointain douteux ; il la faisait dépendre du concours des évènements et de la réussite de son *expédient.*

Si, en second lieu, Leibniz était réellement catholique, comment expliquer qu'il ait vécu et qu'il soit mort protestant ? De quelle manière pourrait-on commenter la lettre qu'en 1695, dix ans après, il écrivait à madame de Brinon ? « Vous supposez toujours... que vous êtes dans l'Eglise préférablement aux autres, et que nous sommes dans le schisme. Si je croyais la même chose et ne laissais pas de demeurer comme je suis, je serais un méchant homme. Mais je ne le serais pas moins si je me joignais à ceux de votre communion pour contribuer à l'oppression des vérités salutaires, tant que je croirai qu'on le fait chez vous. » Et ailleurs, dans la même lettre : « Je suis bien éloigné de l'indifférence des religions dont vous m'accusez, madame. Si j'étais logé là, je me serais fait des vôtres dans les temps où je le pouvais faire avec bien de l'avantage. Mais j'ai cru qu'il est très-dangereux pour le salut d'être de votre parti, tant qu'il ne se corrige point, et qu'il est encore plus dangereux d'y entrer de nouveau, tant qu'il est dans cet état [1] ». — Il y a plus. En admettant que Leibniz fut catholique en 1684, sa conduite devient inexplicable dès 1689, cinq ans après. A cette époque, quand le *Systema* était encore sur le métier et qu'il travaillait peut-être à son achèvement, il fit, dans un but historique, un voyage en Italie. Il vit Rome, et il y fut reçu avec les plus grands honneurs. Le célèbre antiquaire Fabretti le fit descendre avec lui dans les catacombes, le P. Grimaldi, de la société de Jésus, rechercha sa société, enfin,

[1] Foucher de Careil, t. II, p. 82 et 86.

chose plus importante, on lui offrit la garde de la Vaticane. La proposition était brillante, et la condition de peu de valeur assurément. On ne lui demandait que d'abjurer le protestantisme. Que fit ce prétendu catholique ? Il refusa. C'est Leibniz lui-même qui le raconte dans une lettre confidentielle à l'abbé Thorel.

Les catholiques ont bien senti que leurs affirmations n'avaient plus de fondement, et de peur d'être ensevelis sous des ruines, ils ont prudemment battu en retraite. M. de Broglie, en leur nom, a fait, quoiqu'en termes ambigus, réparation honorable. Après avoir lu les lettres publiées par M. de Careil : « Si M. de Careil, dit-il, veut seulement dire que Leibniz prévoyant le moment où il serait amené à rentrer dans le sein de l'Eglise catholique, avait préparé le *Systema* comme un manifeste de nature, par l'esprit conciliant dans lequel il est rédigé, à lever les scrupules de beaucoup de protestants et à les décider à faire ce grand pas avec lui, nous n'avons aucune objection à cette hypothèse. » — Voilà qui est loin de ces altières paroles où Leibniz était hautement proclamé catholique et le *Systema* son testament religieux ! Mais toutefois, encore que M. de Broglie soit obligé de modérer ses prétentions, on voit qu'il n'abandonne pas tous ses droits et qu'il fait ses réserves. Il désespère de la victoire, mais s'il fuit, il fuit en bon ordre, et non sans reprendre une dernière fois l'offensive. Sa phrase a des retours aggressifs. « Leibniz, en procédant ainsi, eût fait véritablement acte de catholique. Expliquer aux hérétiques et aux incrédules les points qui les séparent de l'Eglise, dans un langage conciliant et en atténuant le plus possible la dissidence, ce fut toujours le procédé en usage et en honneur chez les grands apologistes chrétiens ».

Soyons donc vrais. Oui, il faut convenir avec M. de Broglie que le philosophe de Hanovre a déposé dans le *Systema* sa véritable pensée sur les choses de la religion. Mais s'il en

est ainsi, persiste à dire M. de Broglie, Leibniz s'est trouvé et se trouve des nôtres. — Bien qu'il en soit ainsi, répliquons-nous, Leibniz a toujours été protestant.

Leibniz a fait de grandes concessions. Ces concessions cependant eussent-elles été plus radicales et plus nombreuses, le revirement de son esprit eût-il été plus complet, ses indécisions eussent-elles été plus accentuées, — puisqu'il avait sauvegardé l'intégrité d'un seul point, le Protestantisme aurait toujours eu le droit de l'abriter sous son drapeau et de le compter au nombre de ses meilleurs soldats. Ce n'est point le dogme qui pouvait au XVIIe siècle creuser un abîme entre le Protestantisme et le Catholicisme, ce n'est point le dogme qui le peut creuser encore. Entre la doctrine de l'orthodoxie protestante et celle que professe un certain catholicisme la différence n'est point grande ; elle s'appuie sur des mots, non sur le fond des choses : on peut s'entendre sur les mots et leur donner leur vraie signification. Un écrivain distingué l'a écrit avec beaucoup de force : « Un protestant que les conséquences extrêmes de la liberté d'examen épouvanterait, s'il a envie de chercher un refuge dans l'Eglise catholique, ne marchandera pas beaucoup, j'imagine, sur le plus ou le moins de culte qu'il faut rendre aux saints et à leurs reliques. » Et à dire le vrai, ne voyons-nous pas des esprits éminents, que la grandeur de la religion Romaine attire, et que des liens plus étroits semblent rattacher à leurs frères de Rome qu'à leurs coréligionnaires. C'est à eux que M. de Broglie hier encore songeait, lorsque parlant de M. Guizot : « M. Guizot, disait-il, n'est pas catholique, tout le monde le sait, et tous les catholiques le regrettent ; mais ses lecteurs seraient souvent tentés de croire qu'il n'est pas protestant d'avantage, sinon par le culte et par la pratique, dont ils n'ont pas à s'occuper, au moins par le tour des idées, par la source où ses convictions sont puisées et d'où découlent ses raisonnements[1] ».

[1] *Revue des deux mondes* (février 1869).

Mais pourquoi donc ces protestants, catholiques dans l'âme, ne rompent-ils pas avec leur Eglise et ne passent point publiquement au catholicisme? La crainte ne les retient pas, non plus que des préjugés puérils. Quelle cause les attache immobiles sur la rive? Quelle crainte paralyse leurs mouvements? Ainsi, au-dessus des eaux du fleuve, il faut supposer qu'un brouillard s'étend, opaque, vague et plein d'une mystérieuse terreur, qui empêche de reconnaître l'état de la rive opposée et qui arrête les plus hardis. L'hypothése est en partie vraie : le brouillard existe. Mais la main qui l'avait étendu ne l'a pas fait si épais que la lumière ne l'ait pu pénétrer. Le soleil a lui; à sa clarté, on a pu voir quelle était la forme de la rive prochaine. On en connaît maintenant les aspérités ; on sait quel sort y attend les voyageurs. Voilà pourquoi les hommes dont parle M. de Broglie n'entreprennent point la traversée et restent obstinément sur le bord où leur sûreté les attache. Voilà pourquoi, il y a deux siècles, Leibniz ne fit point le périlleux voyage, et, quoique auteur du *Systema*, ne se crut pas engagé par cet écrit, mais resta, avec opiniâtreté, protestant.

Qu'est-ce donc ! Si les différences de dogme, de discipline ou de culte ne sont pas des obstacles capables d'empêcher la réunion des deux grandes Eglises Chrétiennes, il y a donc au-dessus d'elles, plus radicale et plus profonde, une différence fondamentale qu'aucun désir, aucun vœu, aucune concession ne peut faire disparaître? Sans nul doute. Quelle est-elle? La suite de cette étude va nous l'apprendre.

II.

En 1691, le *Systema* inachevé restait sur le métier et Leibniz n'avait point encore embrassé le catholicisme. Le Landgrave Ernest continuait sa correspondance avec le philosophe de Hanovre. Il remplissait toujours ses lettres de digressions théologiques et ne cessait de soumettre à son illustre correspondant quelque solution des questions controversées. Mais il ne lui parlait plus de sa conversion : c'était un sujet sur lequel il ne voulait point revenir. Il avait jadis caressé le beau rêve d'être l'instrument d'une grande œuvre ; le rêve s'était évanoui, et il ne se rappelait que le souvenir de ses vains efforts. En 1687 déjà, quand Leibniz se disposait à partir pour l'Italie, il ne s'était pas fait illusion sur l'inutilité de ses discours et la vanité de ses raisonnements. Dans une lettre de recommandation pour un prince catholique, parlant de l'illustre philosophe : « *Quisquis sit,* s'écriait-il, *noster non est !* » Et ailleurs : « C'est un, ajoutait-il, en beaucoup de sciences, très-qualifié personnage. Car bien qu'il ne fasse profession de la théologie, il est néanmoins fort expert controversite, grand philosophe, bon jurisconsulte, grand historien, et minéraliste, et de grande lecture, de grand esprit et fort doux à traiter, et modéré, et fort vertueux, et même dévôt. Avec tout cela, *Utinam dum talis, noster esset !* » — Que s'était-il donc passé ? A la suite de quels évènements avait-il renoncé à caresser sa chimère ?

Lorsque Leibniz sur les sollicitations du Landgrave et sur

celles de sa conscience, s'était résolu à exposer dans un ouvrage ses idées théologiques, il avait pour but immédiat de les faire approuver par la cour de Rome. Il considérait la religion comme un ensemble de dogmes, comme un code de discipline ; c'est donc à cette approbation, garantie de sa liberté de penser, qu'il subordonnait l'acte éclatant de sa conversion. « Je vous avoue, écrivait-il à cette époque à Ernest, que je voudrais être dans la communion de l'Eglise de Rome, à quelque prix que je pourrais, pourvu que je pusse le faire avec un vrai repos d'esprit et avec cette paix de conscience que j'ai à présent, sachant bien que je n'omets rien de mon côté pour jouir d'une union si souhaitable. » Mais plus haut : « Il est vrai que ces opinions, que les moines condamnent, seraient peut-être approuvées et au moins tolérées par des Evêques et théologiens très-pieux et très-éclairés ; mais il n'est pas sûr de s'exposer sur un *peut-être*, et il faudrait tâcher de le savoir par avance. » Or, quelle destinée attendait son ouvrage, inachevé encore, il l'avait, bientôt prévu. Deux évènements avaient ouvert ses yeux, dissipé ses illusions.

En 1685, l'Edit de Nantes avait été révoqué. Louis XIV poussé par une femme et un ministre qu'avaient à leur dévotion quelques fanatiques et dont se servait la vengeresse politique des conducteurs réels du catholicisme, — Louis XIV, le grand représentant de l'Ordre, avait résolu de faire observer par tous ses sujets la même discipline, la même foi qu'il avait su imposer, dans un autre ordre de choses, aux familiers de ses petits-levers et aux courtisans de l'Œil-de-Bœuf. Comme il avait donné une livrée à son aristocratie, il avait décrété qu'il donnerait une livrée aux consciences. Il avait cru qu'il pourrait, à son gré, traiter les convictions humaines comme Le Nôtre traitait les arbres de ses parcs, qu'il pourrait pénétrer dans l'intérieur des consciences, couper, émonder les sentiments parasites et rebelles, et qu'il lui serait facile de soumettre les cœurs et

les intelligences à la même servitude qu'il avait fait peser sur la nature, sur l'art et jusques sur la mode. Alors, on avait vu tout un peuple se lever, protester et succomber sous la force. Le bruit de ses sanglots avait retenti dans l'Europe entière ; les routes s'étaient couvertes de fugitifs ; les mers et les frontières avaient été les seuls remparts contre la persécution. — Leibniz avait aussitôt compris que ce Protestantisme dont Bossuet racontait les Variations et qu'il essayait lui-même de réunir pacifiquement à Rome, portait sur son drapeau autre chose qu'une dogmatique particulière. Il avait vu qu'il représentait dans le monde la Liberté proscrite.

Le second évènement le touchait de plus près. Trois mois après la Révocation, par l'entremise du Landgrave, il avait envoyé au Janséniste Arnaud quelques unes de ses thèses sur la prédestination, le péché, l'immortalité de l'âme, « c'est-à-dire sur les points où son système monadologique entrait en contact avec le christianisme. » Arnaud avait lu les thèses, les avait condamnées ; il y trouvait des tendances fatalistes. Leibniz s'était indigné : « Le bonhomme, paraît en effet avoir perdu une partie de ses lumières. » Mais ce devait être le dernier coup. Quoi ! il avait pu espérer que les idées qu'il exposait en ce moment dans le *Systema*, si modérées qu'elles fussent, pourraient être approuvées à Rome ! Et pour s'être en quelques points légèrement éloigné de la doctrine catholique, il se voyait condamné, et par qui ? par un Janséniste qui jadis lui avait écrit « que pour des opinions de philosophie, on ne ferait point de peine à un homme qui serait de l'Eglise Romaine, ou qui en voudrait être ! » « Il est donc dangereux de se commettre avec ces gens-là, et vous voyez qu'on doit prendre ses mesures. Aussi ç'a été une des raisons que j'ai eues de communiquer ces choses à M. Arnaud, savoir pour le sonder, et pour voir comment il se comporterait. Mais *tange montes et fumigabunt*. Aussitôt qu'on s'écarte,

tant soit peu du sentiment de quelques docteurs, ils éclatent en foudres et en tonnerres [1] ».

Dès lors, son parti avait été pris. Il avait cru inutile de continuer ses expériences, et le *Systema* avait été abandonné. Il savait maintenant quel sort l'attendait sur l'autre rive du fleuve qu'Ernest et tant d'autres correspondants lui conseillaient de traverser. La révocation de l'Edit de Nantes et la réponse d'Arnaud lui avaient ouvert les yeux. Comme l'héroïne de Corneille, il pouvait dire :

Je vois, je sais, je crois, je suis désabusé.

Etrange, en vérité, avait été sa méprise ! Il s'était imaginé que des différences dogmatiques avaient au XVI[e] siècle occasionné le schisme, et qu'il pourrait au dix-septième le faire cesser par de mutuelles et habiles concessions ! Il étreignait maintenant le nœud de la question. La seule, l'unique cause du schisme avait été une question de principe et cette question subsistait tout entière. Au fond, le débat ne portait pas sur le dogme. Deux vieux et immortels joûteurs étaient en présence : l'Autorité et la Liberté. Pour lui, il avait fait son choix ; il restait protestant. Aucun mauvais vouloir d'ailleurs n'avait part à sa détermination. Il lui importait peu d'être appelé luthérien ou catholique ; ceci seul lui importait — qu'il fût libre. Il voulait bien devenir catholique, mais sous cette condition que le catholicisme se ferait protestant. Il ne le disait pas en termes précis, mais il le laissait entendre. Encore un coup, il ne tenait pas au mot, il tenait à la chose. La grande affaire, l'affaire capitale, c'était sa liberté.

Si Leibniz eut d'ailleurs conservé quelques doutes, si ces deux expériences ne lui eussent pas paru concluantes, il allait en faire une troisième, cette dernière décisive.

[1] Rommel, t. II, p. 90 (1626)

Tandis qu'il écrivait le *Systema*, la grande affaire de la Réunion se poursuivait. En 1691, lorsque Ernest avait depuis longtemps déjà perdu l'espoir de le convertir, les hommes qui avaient entrepris d'opérer la réconciliation des deux Eglises rivales, faisaient un nouvel effort pour assurer le succès de leurs difficiles négociations. Spinola, devenu évêque de Neustadt, venait de recevoir pleins pouvoirs de l'Empereur pour travailler à cette sainte affaire ; du côté des protestants, Molanus, abbé de Lockum, donnait de touchantes preuves de son zèle ; à Paris, des princesses illustres et Pellisson s'en occupaient activement. L'Allemagne et la France se donnaient la main dans cette généreuse entreprise.

Leibniz était, comme par le passé, mêlé aux négociations ; avec Molanus, il en dirigeait la partie théologique. Mais ici un problème se pose. Comment Leibniz, au lendemain du *Systema* pouvait-il s'occuper encore d'une affaire dont le but était la réunion des deux Eglises. Avant 1684, sa conduite était logique, après, elle est inexplicable. Fermement résolu à rester protestant et se rendant bien compte des motifs de sa résolution, espérait-il que les peuples se montreraient plus faciles qu'il ne l'avait été lui-même ? Quelques mots feraient croire qu'il ne l'espérait point. « Je ne fais à peu près, écrivait-il, que la fonction d'une porteur de lettres, ou d'un solliciteur tout au plus. » Et ailleurs : « Un tel projet paraîtra à plusieurs lecteurs une chose extrêmement chimérique, et je ne voudrais pas qu'on me soupçonnât d'avoir donné là-dedans. » Mais sa correspondance avec Madame de Brinon et Pellisson ne laisse aucun doute sur ses réels sentiments [1]. Il avait toujours l'espoir et la volonté d'opérer la réunion du protestantisme et du catholicisme. Ses rêves avaient résisté à ses expériences. « Malheur, s'écriait-il, à ceux qui entretiennent le schisme par leur obstination à ne vouloir écouter

[1] Foucher de Careil, t. I. p. 55 et suiv.

raison, et à vouloir en avoir toujours ! » « Peut-être, ajoutait-il dans une lettre à Madame de Brinon, que le temps propre à poursuivre ces desseins, viendra un jour et que la postérité nous en saura quelque gré. Il est vrai, qu'on y devrait songer de part et d'autre un peu plus qu'on ne fait, au lieu d'entretenir cette funeste séparation qui ne saurait être assez pleurée de toutes nos larmes [1] ». Mais voilà un mot qui donne la solution du problème. Cette séparation, il l'appelle *funeste*. — Funeste, oui, et à la paix de l'Eglise et à la tranquillité de l'Europe. Il le dit lui-même et il le répète. Car il le croyait, il en était convaincu. Il fallait donc tenter tous les moyens, ne se laisser rebuter par aucune difficulté, oublier au besoin ses expériences, pour obtenir cette Réunion désirée qui devait ouvrir à l'humanité une ère nouvelle de calme, de prospérité et de grandeur. Est-ce à dire cependant qu'il voulût, pour atteindre ce résultat, subir toutes les conditions, si dures, si outrageantes qu'elles fussent ? Nullement. Il n'était point disposé à proposer aux peuples un traité qu'il n'eût pas lui-même signé. Mais il voulait penser que rien n'était encore désespéré, que son échec, si significatif qu'il fut, ne préjugeait en rien la sainte affaire, et qu'on ne devait point en tout cas s'épargner pour la mener à bonne fin. Depuis longtemps n'avait-il pas été dit : *Pax hominibus bonæ voluntatis* ? [2].

Son aventure avec Arnaud lui avait heureusement désillé les yeux. Il avait compris qu'il s'agissait de principes, et qu'il lui fallait, puisqu'il restait plénipotentiaire, faire porter la discussion sur le vrai point en litige. Repré-

[1] Foucher de Careil, t. I, p. 135.

[2] M. Bonifas dit avec infiniment de justesse : « Tandis que Bayle ne s'occupe qu'à renverser et à détruire, tout l'effort de Leibniz est de relever et d'affermir. Tous deux sont en dehors de toutes les sectes et de toutes les écoles ; — mais le premier par indifférence et par dédain, le second par un esprit large et conciliateur. Bayle ne voit que les contradictions qui divisent ; Leibniz aperçoit la vérité qui unit. » *Etude sur la théodicée de Leibniz*, p. 55.

sentant de la Liberté, il entendait que la Liberté triomphât, et sans être amoindrie, tout entière. Quelle force aussi, et quelle puissance, lorsque, discutant avec Pélisson, il lui disait : « On peut être hérétique matériel et cependant être sauvé ; l'unique règle de foi est de ne croire que ce qui est prouvé ; le salut dépend uniquement de l'amour de Dieu et de l'union avec lui ! » — Voilà le penseur, voilà le protestant qui se révèlent tout à la fois et subitement ; comment lui résister ? Mais Pélisson n'était pas à la hauteur de son adversaire. A un Leibniz il fallait un Bossuet.

C'étaient deux membres de la maison Palatine, Anne de Gonzague d'abord, l'abbesse de Maubuisson ensuite, et son secrétaire madame de Brinon, qui avaient mis Pelisson en relations avec Leibniz. Ce fut par elles encore, grâce à elles, à leurs prières et à leur habileté que l'illustre auteur de l'*Exposition* se trouva en face de celui du *Systema*.

Leibniz se mit avec empressement à la disposition de Bossuet. Le clergé français lui avait toujours paru animé de sentiments libéraux. « On est redevable à la France, écrivait-il à Madame de Brinon, d'avoir conservé la liberté de l'Eglise contre l'autorité des papes ; et, sans cela, je crois que la plus grande partie de l'Occident aurait déjà subi le joug ; mais elle achèvera d'obliger l'Eglise catholique en continuant dans cette fermeté nécessaire contre les surprises ultramontaines, qu'elle a montrée autrefois à la réception du concile de Trente [1].... » Quelles ne furent donc pas ses espérances, lorsqu'il vit entrer dans les négociations l'illustre défenseurs des libertés Gallicanes ! Que dirait-il, quelle serait sa conduite ? Il dut se poser ces questions avec anxiété.

Une difficulté se présentait. Pour éviter les malentendus, échapper aux digressions oiseuses, aux subtilités et au vague, comment poser la question et sur quel fait particulier, précis, large et historique, la faire porter ? Leibniz ne resta pas

[1] Foucher de Careil, t. I p. 165

longtemps indécis. Ce fut à propos du concile de Trente qu'il résolut de débattre la vieille querelle de la Liberté et de l'Autorité. Bossuet vit le coup et ne l'évita pas. Il s'engagea dans la discussion avec une ardeur admirable. C'était le propre de ces deux grands esprits de marcher résolument au nœud des questions et de travailler chacun de son côté à le délier, le visage découvert et loyalement. Ils ne s'aperçurent que plus tard des insurmontables difficultés ; le nœud était inextricable [1].

Lorsqu'au XVI siècle il avait clairement paru que le schisme était inévitable et que rien ne pouvait l'empêcher, tous les amis de la liberté étaient passés au protestantisme, tous ceux de l'autorité s'étaient réunis autour du Souverain Pontife. Le concile de Trente s'était tenu. On y avait décrété le dogme, arrêté la discipline et le culte. Mais, chose plus importante et naturelle ! on y avait proclamé la prééminence du Saint-Siége sur tous les siéges Episcopaux, « son droit suprême de surveillance sur tous les intérêts de l'Eglise, le silence sur la grave question de la suprématie des Conciles, le droit pour la cour de Rome de conformer et d'interpréter leurs décisions [2] ». Pour tout dire, le Pape avait

[1] M. de Broglie dit : « Ceux, par exemple, qui attirés par l'antithèse de deux grands noms, se seraient imaginé qu'ils allaient entendre débattre entre le dernier des pères de l'Eglise et le plus illustre ancêtre de la philosophie moderne quelqu'une des grandes questions d'où dépend l'avenir des sociétés et qui sont en cours dans le monde depuis le seizième siècle ; ou qui se seraient attendus à voir aux prises, en champ clos, un champion du libre examen et un représentant de l'autorité, ceux-là, je le crains, auront éprouvé un assez vif désappointement. Pas un mot du rapport de la foi et de la raison, du droit du jugement individuel ou du principe d'autorité, ne se rencontre, je crois, dans les douze cent pages qui composent ces deux volumes ; et par un motif bien simple, c'est que dans les termes ou le débat était engagé aucun dissentiment ne s'élevait à cet égard entre les deux adversaires. » *Nouvelles études de Littérature et de Morale.* p. 375.— M. de Broglie a lu bien rapidement ces douze cents pages qu'il n'y ait rencontré ce qu'on y trouve à chaque ligne

[2] Chastel. *Le christianisme dans l'age moderne*, p. 162, Paris 1864.

obtenu du concile la reconnaissance de son absolue autorité sur l'Eglise. Il avait été considéré comme le palladium de l'unité catholique, et, sans trop hésiter, le plus grand nombre des chefs avaient réuni leurs efforts pour accroître sa souveraineté qu'attaquaient les novateurs.

Mais le concile était-il légitime? Avait-il le droit de décréter le dogme et d'abdiquer entre les mains d'un seul homme l'autorité de l'Eglise entière? Quels étaient ses titres pour opprimer toute une partie de la Chrétienté et lui imposer l'acceptation de décrets à la discussion desquels elle n'avait pas été admise ? — Non pas que les nations protestantes rejetassent l'autorité des conciles, c'est-à-dire de l'Eglise ; elles avaient toujours assuré qu'elles se soumettraient à sa décision, le jour où dans un concile nouveau, vraiment œcuménique, elles pourraient se faire représenter par leurs prélats et leurs surintendants généraux, et intervenir dans les disputes au même titre que les nations catholiques. Mais ce qu'elles niaient, c'était la légitimité du concile de Trente qui les avait anathématisées. Elles croyaient leurs droits égaux à ceux de leurs adversaires, et elles n'entendaient pas obéir à des usurpateurs.

Leibniz, dès sa première lettre, manifesta cette prétention. Après avoir indiqué l'état des négociations et envoyé l'écrit de Molanus connu sous le nom de *cogitationes privatæ* [1] qui posait en substance ces conditions : Le concile de Trente sera *suspendu* ; un nouveau concile se réunira ; protestants et catholiques y seront admis à titres égaux ; et quand on aura épuisé les discussions, la minorité se soumettra aux décisions de la majorité, « ceux qui doutent, ajoutait-il, de l'œcuménicité d'un concile ne savent point que l'Eglise a défini ce qui est défini dans ce concile ; s'ils ont des raisons d'en douter, fort apparentes pour eux, qu'ils n'ont pu sur-

[1] V. la traduction abrégée des *Cogitationes privatæ* dans les *Œuvres complètes* de Bossuet, t. XXXIV, p. 477.

monter après avoir fait de bonne foi toutes les diligences et recherches convenables, on peut dire qu'ils ignorent invinciblement que le Concile dont il s'agit est œcuménique, et pourvu qu'ils reconnaissent l'autorité de tels conciles en général, ils ne se trompent en cela que dans le fait, et ne sauraient être tenus pour hérétiques. Et c'est dans cette assiette d'esprit que se trouvent les Eglises protestantes qui peuvent prendre part à cette négociation, lesquelles, se soumettant à un véritable concile œcuménique futur, à l'exemple de la confession d'Augsbourg, et déclarant de bonne foi qu'il n'est pas à présent en leur pouvoir de tenir celui de Trente pour tel, — font connaître qu'ils sont susceptibles de la communion ecclésiastique avec l'Eglise Romaine, lors même qu'ils ne sont pas en état de recevoir tous les dogmes du concile de Trente [1] ». — La phrase était laborieuse, mais le sens en était clair. Leibniz récusait l'autorité de l'Eglise représentée par le concile de Trente ; il demandait un nouveau concile et voulait remettre tout en jeu. Au dogme victorieux, il substituait la libre discussion.

Qu'est-ce à dire ? répliqua Bossuet. Expliquez-moi si l'infaillibilité réside plutôt dans le concile que dans le corps de l'Eglise non assemblée ; si ce n'est pas ouvrir la porte à ceux qui ne croient pas aux conciles que d'autoriser les fidèles à en discuter les arrêts ; si un seul catholique s'est cru libre de recevoir, ou non, la foi formulé à Trente ; si dans les points que ce concile a déterminés contre Luther, Zwingle et Calvin, il a fait autre chose que de proposer à croire ce qui était déjà cru et reçu [2].

Leibniz riposta. Dans chaque phrase, perçait le protestant. N'allait-il pas jusqu'à écrire quelque part : « Je crois qu'un passage d'un habile homme, comme Erasme, mérite autant de réflexions que quantité d'écrivains du bas ordre. » Mais

[1] Foucher de Careil, t. I, p. 182 (1691.
[2] Id. t. I, p. 224. (1692).

ce n'étaient encore que des escarmouches. Leibniz cependant avait atteint un premier résultat : il avait posé clairement la question. « Toute la question, répétait-il, se réduit à ce point essentiel de votre côté : s'il serait permis en conscience aux Eglises unies avec Rome d'entrer en union ecclésiastique avec des Eglises soumises aux sentiments de l'Eglise catholique, et prêtes à être même dans la liaison de la hiérarchie Romaine, mais qui ne demeurent pas d'accord de quelques décisions, parce qu'elles sont portées, par des apparences très-grandes et presque insurmontables à leur égard, à ne point croire que l'Eglise catholique les ait autorisées, et qui d'ailleurs demandent une réformation effective des abus que Rome même ne peut approuver [1] ».

Le débat allait se préciser. L'auteur du *systema,* on l'a vu, avait tout d'abord envoyé les *cogitationes privatæ* de Molanus, son collègue et son ami. Cet ouvrage était comme la pièce officielle des négociations. Les théologiens des deux partis l'avaient approuvé, et il s'agissait, avant d'aller plus loin, d'obtenir de Bossuet la même approbation. Elle portait en substance, 1° que les protestants d'Allemagne reconnaitraient la suprématie du pape, 2° qu'un concile nouveau serait tenu où les deux confessions rivales discuteraient, au même titre, les points principaux controversés : Transsubstantiation, Purgatoire, Indulgences, nombres des livres canoniques..... Il faut en passer. Mais la tenue du concile était subordonnée à la reconnaissance du pape.

Bossuet fit attendre plusieurs mois sa réponse. Pressé de divers côtés, il se décida à la terminer et l'envoya au mois d'aôût de l'année 1692. Elle était intitulée : *De scripto, cui titulus : cogitationes privatæ* [2]. L'évêque de Meaux, s'emparant de toutes les concessions dogmatiques faites par les protestants, démontrait victorieusement que le protestan-

[1] Foucher de Careil, t. I. p. 234.
[2] V. la traduction abrégée des *cogitationes* et des réflexions de Bossuet, *œuvres complètes*, t. XXXIV, p. 477.

tisme n'avait point de raison d'être quant au dogme ; puis, venant à traiter du mode d'union, brutalement et avec toute la vigueur de sa pensée, d'un seul coup, il démolissait l'édifice artificiel qu'avait si laborieusement élevé le trop confiant Spinola. Quoi en effet et que voulait-on ? Que l'Eglise fit un pas en avant et acceptât un compromis ! « Mais on vient à nous, qu'on accepte nos dogmes ; ou bien alors pourquoi vient-on ? » Et cela c'était peu. Il fallait donc que le catholicisme se déjugeât, qu'il déchirât volontairement les actes dressés par lui-même au concile de Trente, et que l'esprit d'autorité subit cette humiliation et cet amoindrissement d'être discuté par les hommes qu'il avait pendant deux cents ans poursuivis de ses anathèmes ! — Arrière les compromis honteux ! L'Eglise pouvait accepter dans son pardon des hérétiques repentants ; elle ne recevait ni leurs observations ni leurs remontrances. Puisque les Luthériens voulaient revenir au catholicisme, ils n'avaient qu'une voie à suivre. Ils feraient une profession de foi conforme aux sentiments de Molanus ; ils se mettraient d'accord avec les catholiques sur le dogme ; cela fait, ils se présenteraient au pape, qui les recevrait dans sa paix et leur accorderait probablement la plupart de leurs demandes. Quant à réunir un concile nouveau, rêve, chimère, imaginations ! « Si l'on prétend, écrivait-il quelques mois après, qu'il ne puisse y avoir de réunion qu'en présupposant un examen par forme de doute sur les questions résolues à Trente, il faut avouer, dès à présent, qu'il n'y en aura jamais : car l'Eglise ne fera point une chose, sous prétexte de réunion, qui renverserait les fondements de l'unité [1] ». Sur ce point, l'Eglise, à moins de se renier, ne faiblirait pas. Et à Leibniz qui, de concert avec Molanus, avait terminé les *cogitationes privatæ* par ces mots : « En faisant cela ou en croyant ainsi, est-on digne d'être

[1] Foucher de Careil. t. I p. 416.

reçu dans l'Eglise, ou bien est-on hérétique et opiniâtre ? » il répondait que quiconque ne reconnaissait pas le concile était par cela même hérétique et opiniâtre. « Je soutiens donc que M. de Leibniz et ceux qui entrent comme lui dans les tempéraments de M. l'abbé Molanus ne sont point excusés par là d'opiniâtreté [1] ».

Cette foudroyante réplique attéra Leibniz ; il aurait dû cependant s'y attendre. Eh quoi ! « L'Eglise aurait laissé peser un point d'interrogation indéfini devant les affirmations qu'elle imposait la veille sous la sanction de l'anathème ! Et en attendant, les fidèles divisés sur les bases mêmes de leur croyance, se seraient réunis au pied du même autel, pour y répéter les mêmes prières en y attachant des sens opposés, et participer aux mêmes sacrements en leur reconnaissant une valeur inégale ! Que seraient devenus dans cet étrange *intérim* la dignité, la stabilité du catholicisme ? et à quoi bon révêtir d'une concorde nominale la division réelle des esprits [2] ». Qu'on le sache en effet. La prétention de l'Eglise Romaine est de n'être pas une communion particulière, mais d'être l'Eglise universelle, infaillible et de représenter seule l'Eglise invisible. Or, revenir sur ses décrets, reviser les débats, traiter sur pied d'égalité, c'est ruiner l'infaillibilité. Leibniz aurait du le comprendre.

Il ne s'était point fait sans doute illusion sur l'issue définitive des négociations, mais au fond de son cœur il nourrissait l'espoir qu'il pourrait, en quelque manière, s'accorder avec le défenseur des libertés gallicanes. Son espoir venait de s'évanouir. Dans son ennui, il n'était pas jusqu'aux expressions particulières qui le concernaient, dont il ne se plaignît. [3] « Je vois bien, répondit Bossuet, ces expressions qui lui ont paru si rudes ; ce sont ces termes d'hérétique et d'opiniâtre, et en vérité, en les écrivant, je me corrigeai

[1] Foucher de Careil t. I. p. CXXV et LXXXI.
[2] De Broglie, *Nouvelles études de Littérature*, p. 364.
[3] Foucher de Careil, t. I, p. 340.

cent fois et je fus prêt à les supprimer tout à fait ; mais enfin il n'y avait pas moyen. Il demandait qu'on lui répondît en termes formels, si ceux qui étaient en certaines dispositions étaient hérétiques et opiniâtres ; il demandait une réponse précise : il fallait donc bien en venir là, ou biaiser et tergiverser, si vous me permettez ce mot. La matière ne le permettait pas [1]. »

M. Foucher de Careil le fait remarquer avec beaucoup de justesse. Avec Bossuet et Leibniz l'affaire de la réunion venait de changer complètement de face. On n'avait point jusqu'alors envisagé la grande difficulté ; on avait espéré qu'avec de mutuelles concessions on pourrait atteindre le résultat si ardemment désiré. Ces deux grands hommes n'avaient eu qu'à se mesurer, et, au premier choc, tout le monde avait vu que tout espoir de paix devait être abandonné. L'un disait : Liberté ! l'autre : Autorité ! On ne pouvait s'entendre. Leibniz protestant et philosophe, prétendait discuter librement sur les choses de la foi, et, dans cette discussion, il n'acceptait que l'autorité de sa conscience, de sa raison et de l'Ecriture. Bossuet ordonnait qu'on se soumît aux décisions de l'Eglise représentée par Trente, et à cet acte seulement de soumission il reconnaissait que l'on était catholique. « Si pour n'être point opiniâtre, il suffisait d'avoir un air modéré, des paroles honnêtes, des sentiments doux, on ne saurait jamais qui est opiniâtre et qui ne l'est pas. Mais afin qu'on puisse connaître cet opiniâtre qui est hérétique, et l'éviter, selon le précepte de l'Apôtre, voici sa propriété incommunicable et son manifeste caractère : *C'est qu'il s'érige lui-même dans son propre jugement un tribunal au-dessus duquel il ne met rien sur la terre.* [2] » Le langage était clair. Il n'y avait dans le monde qu'un seul tribunal, souverain, tout-puissant et infaillible : c'était celui

[1] Foucher de Careil, t. I, p. 345.
[2] Id. t. I, p. CXVII.

de l'Eglise réprésentée par l'Eglise Romaine. Quiconque avait l'audacieuse prétention, non pas de s'opposer à ses jugements, mais simplement de les discuter, était un hérétique, et le catholicisme le rejetait de son sein.

Après cela, il faut s'étonner que Bossuet ait pu croire que Leibniz et ses coréligionnaires rentreraient au bercail. « Les difficultés sont résolues dans le fond par les principes posés de votre côté ; il n'y a plus qu'à en faire l'application, et vous serez catholique [1] ». Il semblait penser que les obstacles à la Réunion provenaient du dogme, et qu'on n'avait point à tenir compte des principes. L'aveuglement chez un homme aussi clairvoyant est étrange. Il aurait dû cependant ne pas lire, sans une certaine inquiétude, la lettre que Leibniz lui avait envoyée en réponse à son fameux écrit, et dans laquelle l'auteur du *Systema*, s'attachant obstinément à la question Autorité, démolissait avec tant de vigueur et d'esprit, par la citation de quelques faits, ces deux phrases hautaines qui étaient tout un programme : « Hier on croyait ainsi ; donc aujourd'hui il faut croire de même. — On a toujours maintenu ce qu'on trouvait déjà établi [2] ». Mais Bossuet voyait Leibniz revenir à lui et peut-être espérait-il qu'il le pourrait ramener à son opinion. Leibniz, il est vrai, revenait, mais pour pousser son adversaire à ses derniers retranchements.

C'est dans ces circonstances que s'ouvrit l'année 1693.

Leibniz prétendait que l'autorité du concile de Trente autour de laquelle Bossuet élevait un si formidable rempart, n'était pourtant pas acceptée en France. Si donc la France

[1] Foucher de Careil, t. I, p. 350.

[2] Id, t. I, p. 315 et suiv. — Bossuet dans sa réplique lui répétait : « Je vous dirai encore une fois, monsieur, que la maxime est constante, qu'en matière de dogmes de foi, ce qui a été cru un jour l'a été, et le sera toujours ; autrement la chaîne de la succession serait rompue, l'autorité anéantie et la promesse détruite. » t. I, p. 349.

ne se soumettait pas à Trente, pourquoi les protestants d'Allemagne s'y soumettraient-ils, et quelles raisons pouvait-on opposer à la tenue d'un nouveau concile ? « Il me semble, disait-il, que c'est par ordre de la Providence que la France n'a pas encore reçu ce concile pour se conserver la liberté de travailler à la paix de l'Église, en contribuant un jour à la tenue d'un concile mieux réglé et plus autorisé. » Un professeur de la Sorbonne, l'abbé Pirot avait été chargé de le tirer d'erreur; il fit un gros écrit et l'envoya. Leibniz répliqua dans un mémoire [1]. Inutile d'en exposer le contenu. Quelques mots seulement qui touchent au sujet ont ici leur place. Deux points principaux étaient en question : 1° Le concile de Trente était-il reçu de la nation française ? 2° Quand même le concile serait admis de toutes les nations unies de communion avec Rome, s'ensuivrait-il qu'il ne pût demeurer en suspens à l'égard des protestants, en cas de réunion ? Tout l'intérêt reposait sur la dernière demande. Il s'agissait de savoir si l'Eglise consentirait à se déjuger. Mais si l'on ne se montrait pas avare d'explications sur le premier point, on se montrait singulièrement irrésolu sur le second. On voulait bien répondre, mais on éludait, cherchait des biais. Bossuet avait ainsi raisonné : Le consentement général de l'Eglise catholique est infaillible, soit qu'elle s'explique dans un concile œcuménique, ou que d'ailleurs sa doctrine soit notoire ; donc les protestants qni ne veulent pas se soumettre aux sentiments de l'Eglise Romaine, qui est seule catholique, sont par cela même irréconciliables. Mais ce langage était presque brutal, et on le reconnaissait. Il soulevait d'ailleurs cette objection : « Vous supposez que vous représentez seuls l'Eglise catholique. » Que dire ? On se résolvait donc à ceci : Nous *supposons* que nous sommes seuls l'Eglise catholique, et nous l'avons prouvé ailleurs ; il suffit de le *supposer*, parce que nous avons affaire

1 Foucher de Careil, t. 1, p. 380 et suiv.

à des personnes qui en veulent venir à une réunion, sans nous obliger à nous départir de nos principes. — Surprenante manière de raisonner! répliqua Leibniz [1] Vous posez comme principes les suppositions qu'il vous a plu de faire. Partant de là, vous nous voulez obliger à nous y soumettre; bien plus ! vous faites de cette soumission la condition de toute tentative de rapprochement. Il est vrai, nous désirons la réunion des deux Eglises ; mais notre désir n'est point si violent que nous consentions à une telle humiliation. Conservez vos doctrines, vraies ou fausses, mais nous voulons conserver les nôtres. Quant à leur vérité respective, nous en discuterons à la tenue du prochain concile. Ce concile, qui succèdera à celui de Trente et qui le remplacera, ce concile où nous siégerons au même titre que vos Evêques et vos prélats, promulguera pour la Chrétienté tout entière ses décrets ; nous nous y soumettrons alors, mais alors seulement. « Aussi n'offrons-nous de faire que ce que nous croyons que la partie adverse est obligée de faire aussi, c'est-à-dire de contribuer à la Réunion, autant que chacun croit qu'il lui est permis dans sa conscience. Et ceux qui s'opiniâtrent à refuser ce qu'ils pourraient accorder, demeurent coupables de la continuation du schisme [2] ».

Ce furent ses derniers mots. Ils étaient terribles ; ils faisaient tomber la responsabilité de l'insuccès des négociations sur l'arrogance autoritaire des Catholiques. Bossuet ne répondit pas. Il avait lui aussi, tout récemment encore, exprimé sa pensée : « Assurez-vous, avait-il dit, parlant du concile de Trente, que c'est un point fixé sur lequel on ne passera jamais de notre part. » Il n'avait rien à ajouter.

Lorsqu'on présenta à Alexandre le nœud gordien, il prit

[1] Foucher de Careil, t. I. p. 437.
[2] Id. t, I p. 444.

son épée et le trancha. Les Allemands n'avaient pas ces façons de héros. Lorsqu'ils virent que les négociations entre Bossuet et Leibniz étaient rompues, que toute conciliation était impossible, et qu'il fallait désespérer d'obtenir pour les *Cogitationes privatæ* de Molanus l'approbation de l'évêque de Meaux, ils se remirent patiemment à la peine, et firent une dernière tentative pour mener à bonne fin leur entreprise. Ils dédaignèrent la force pour opérer une réunion dont personne ne voulait.

Leibniz, éclairé par la triple expérience qu'il avait faite avec Arnaud, la révocation de l'Edit de Nantes et Bossuet, avait perdu ses dernières illusions. Les abus de l'Eglise Catholique qui ne lui inspiraient autrefois nulle inquiétude et dont il espérait voir bientôt la fin, l'assombrissaient maintenant, l'irritaient. Il s'habituait à comparer les deux religions rivales, et quelle était celle qu'il préférait, c'est ce qu'il ne cachait point « Tout va à soutenir la bagatelle, écrivait-il à Mme de Brinon, et à étouffer les lumières qui sont encore restées parmi vous ; que serait-ce s'il n'y avait plus de protestants, dont l'appréhension oblige encore un peu vos gens d'aller bride en main ! Aussi voit-on une différence immense entre les pays qui sont mi-partis ou qui l'ont été depuis peu, et ceux qui sont purement Romains depuis longtemps. [1] » Leibniz se souvenait de son voyage en Italie.

Malgré tout cependant, il ne pouvait se résigner à voir la continuation du schisme [2]. Son rêve d'unité lui tenait à cœur, et il ne voulait perdre tout espoir qu'après avoir tout tenté. Non pas qu'il se fît illusion sur les difficultés de l'affaire ; il les voyait toutes, et clairement. Il venait même de les exposer avec une grande force dans son traité sur les méthodes de réunion. La Liberté d'un côté, l'Autorité de

[1] Foucher de Careil, t. II, p. 89, (1695).

[2] V. les lettres qu'il adressait à madame de Brinon, surtout celle de 1695, t. II, p. 81.

l'autre ! conciliation impossible ! Mais il voulait espérer, il voulait croire que l'Eglise entière ne pensait pas comme Bossuet, que Bossuet avait été trop rigide, et que le catholicisme ne s'obstinerait pas à ne faire aucune concession, lorsqu'il s'agissait de si graves intérêts.

Que demandait-il en effet ? Une chose importante, il est vrai, mais que l'Eglise, dans le passé, avait, après tout, bien des fois accordée : qu'elle autorisât la réunion d'un nouveau concile, qu'elle n'obligeât pas les protestants à se soumettre à celui de Trente. Pourquoi l'Eglise ne consentirait-elle pas à faire pour Trente ce qu'elle avait déjà fait pour Bâle et pour Florence? Et il insistait là dessus, il usait de persua sion, il se montrait diplomate ; il allait jusqu'à dire : « Il ne faut pas douter que le nouveau concile ne confirme les vérités catholiques du concile précédent, autrement ce serait douter de l'assistance du Saint-Esprit et de l'autorité des conciles ; de sorte que les catholiques ne risquent rien et gagnent beaucoup, ce qui doit les porter à faciliter cette manière de réunion. »

Cela lui paraissait si naturel, il s'était si bien persuadé avec sa propre éloquence, qu'il finit par rejeter sur l'opiniâtreté de Bossuet l'échec des négociations. Il chercha dès lors à l'écarter. Il imagina de traiter avec des catholiques moins impérieux. Il se fit cette conviction qu'il trouverait des représentants d'un catholicisme moins exclusiviste. Mais où les chercher ? Dans quel parti ? Là commençait la difficulté. Et tandis qu'il agitait cette pensée, il lui montait comme des bouffées de découragement, en songeant à la grandeur et la stérilité des efforts qu'il avait faits jusqu'à ce jour. « Et moi aussi, j'ai beaucoup travaillé à arranger les controverses de religion, mais j'ai reconnu bientôt que la conciliation des doctrines était une œuvre vaine. »

La paix de Ryswyk était signée, on était en 1698, et depuis 1693 les négociations entreprises par Bossuet et Leibniz étaient abandonnées.

L'auteur du *Systema* s'était décidé à les renouer. Mais voulant supplanter Bossuet qu'il avait cru autrefois Gallican et qu'il savait bien aujourd'hui Romaniste, il avait résolu de chercher dans le parti Gallican des plénipotentiaires moins hautains. Ce parti était à ses yeux représenté par les Parlementaires. Il s'ouvrit de son projet à un prince allié de Louis XIV, au duc Antoine Ulrich. Après lui avoir expliqué les causes de la rupture de 1693 : « Afin que l'affaire, lui disait-il, aille à l'avenir avec plus de justesse et de concert, et ne soit point si sujette à se démonter, il me semble qu'il ne faut pas qu'elle passe par les seules mains de Messieurs les Ecclésiastiques qui ont leurs maximes et leurs vues à part, lesquelles ont quelquefois plus de rapport à leurs préventions et à leurs passions qu'au bien de l'Eglise : ce qui n'arrive pas par malice, mais par un certain enchaînement des choses, les plus excellents hommes étant toujours hommes et sujets aux faiblesses humaines [1] ». Et il lui conseillait de choisir dans cette magistrature, où avaient brillé d'un si vif éclat les Brignon, les Harlay, les De Thou, tant d'autres, quelqu'un de ces hommes de loi instruit, tolérant, érudit, dont le tempérament fût propre à faire réussir les choses. « La France qui tient en bien des choses le milieu entre les protestants et les excès des Romanistes, est naturellement propre à la médiation [2] ». Mais ce n'était pas une mince affaire qu'un pareil choix, et d'ailleurs qui choisir ? Quel homme était à la hauteur des Pithou, des Du Puy, des Rigaut ? Leibniz avouait son embarras et ne voyait rien de mieux que d'explorer le terrain, de tâter les opinions, et de chercher un peu partout cet homme rare.

Mais à peine ce petit complot contre Bossuet était-il formé, que l'Evêque de Meaux en eût connaissance. L'indiscrétion

[1] Foucher de Careil, t. II, p. 207, (1698).
[2] Id, t. II, p. 209.

d'un des ministres de Louis XIV fit tomber entre ses mains la lettre que Leibniz envoyait au duc Ulrich. Il ne s'en émut pas. Il se contenta de prendre les devants et de faire les premières avances à son ancien adversaire. Il lui écrivit, loua ses vues, rejeta son silence sur la guerre et se remit à sa disposition.

Leibniz était pris à son propre piége. Il n'avait point trouvé le magistrat qu'il cherchait, il ne pouvait repousser l'offre de Bossuet; les deux jouteurs se mesurèrent une seconde fois.

La question n'avait point changé. C'était toujours la même, celle qu'ils n'avaient pu résoudre; mais elle se présenta sous un nouvel aspect. Jusqu'alors ils n'avaient discuté que l'autorité en matière de foi ; peu à peu, dans l'ardeur de la lutte et par la pente naturelle des choses, ils en vinrent à parler de l'autorité en matière scientifique. Ils élargirent le champ. Ils regardèrent la question sous ses deux grandes faces. Après avoir montré la foi aux prises avec l'Autorité, ils montrèrent la science aux mêmes prises. Science et foi ! avait proclamé la Réforme. Science et foi ! criait encore le Catholicisme. Mais comment la science et comment la foi ? Par la liberté et la discussion, disait celle-ci; par l'autorité et le silence, disait celui-là. Et c'était tout le problème.

Les derniers débats ne pouvaient laisser subsister aucun mal-entendu. Pour dissiper tous les doutes, si on en pouvait conserver, Leibniz et Bossuet envoyèrent deux écrits qui devaient convaincre les plus hésitants.

La cour de Rome était tenue au courant de la marche des négociations, mais le nouveau pape, Clément XI, désirait en avoir une plus complète connaissance. Il fit prier Bossuet de lui communiquer ses écrits. Bossuet avait eu d'abord le dessein de lui envoyer son ancienne réponse à Leibniz *De scripto cui titulus : cogitationes privatæ*, mais il l'abandonna. Il reprit son ouvrage, le refondit, et des matériaux il composa un nouvel écrit : *De professoribus con-*

fessionis Augustanæ ad repetendam veritatem catholicam disponendis [1]. — Leibniz de son côté, sous le nom de l'abbé de Lockum, dressa le catalogue des controverses qu'il croyait terminées. Ces ouvrages sont curieux à comparer. Dans l'un et dans l'autre, presque partout, il y a unité de vues. Les différences dogmatiques, s'il y en a, sont si affaiblies, si atténuées, qu'elles semblent en vérité ne plus subsister. M. Foucher de Careil le confesse : « Si la réunion ne s'est point faite sur les bases de cette liquidation proposée par Leibniz et acceptée par Bossuet, il en résulte que ce n'est point le dogme qui était en question, et qu'il faut chercher d'autres motifs à l'insuccès final. »

Dès que Leibniz eut renoué sa correspondance avec Bossuet, il le pria de s'expliquer une dernière fois sur le concile de Trente. —Nous ne nions pas, lui écrivait-il, l'infaillibilité de l'Eglise, non plus que nous rejetons l'autorité des conciles; nous refusons seulement de nous soumettre à un concile illégitime. Nous prétendons qu'il ne fut pas œcuménique, et qu'il « n'était pas permis à une bande de petits évêques Italiens, courtisans et nourrissons de Rome, qu'on croyait peu instruits et peu soigneux du vrai christianisme, de fabriquer dans un coin des Alpes, d'une manière désapprouvée hautement par les hommes les plus graves de leur temps, des décisions qui doivent obliger toute l'Eglise, si nous les voulons croire [2] ». Veuillez surtout éviter dans votre réponse les expressions tragiques. Consentez « à laisser sur la terre des gens qui s'opposent au torrent des abus, qui ne permettent point que l'autorité de l'Eglise soit avilie par de mauvaises pratiques, et qui ne souffrent point qu'on abuse des promesses de Jésus-Christ pour établir l'idole des erreurs. »

Bossuet ne répondit pas immédiatement, occupé qu'il était par une plus grave affaire ; il avait d'ailleurs proclamé

[1] Foucher de Careil, t. I, p. LXVIII

[2] Id. t. I, p. 259 (1699).

son sentiment. Mais plus tard, sans phrases et sans expressions tragiques, catégorique et impitoyable, il satisfit l'auteur du *Systema* [1]. Il ne traitait pas les affaires de religion comme les affaires temporelles ; un pas fait, une opinion donnée, il ne reculait plus ni ne se relâchait. Non, lui écrivit-il, nous ne suspendrons pas le concile de Trente ; nous ne le pouvons. Nous ne voulons point tomber dans un schisme plus irrémédiable que celui que nous tâcherions par là de guérir. Puis, suivant sa pensée jusqu'au bout : « Vous agissez selon vos maximes, en offrant un nouvel examen ; mais nous, de notre côté, selon nos principes, nous ne pouvons rien de semblable ; et quand quelques particuliers y consentiraient, ils seraient incontinent démentis par tout le reste de l'Eglise. Tout est donc désespéré, reprendrez-vous, puisque nous voulons entrer en traité avec avantage. C'est, Monsieur, un avantage qu'on ne peut ôter à la communion dont les autres se sont séparés et avec laquelle on travaille à les réunir. Enfin c'est un avantage qui nous est donné par la constitution de l'Eglise où nous vivons, et, comme on a vu, pour le bien commun de la stabilité du Christianisme dont vous devez être jaloux autant que nous [2] ». — Jamais on n'avait mieux exposé dans toute sa brutalité et toute sa grandeur le dogme de l'autorité.

Mais dans le cours de la discussion, on avait soulevé la question de la canonicité des livres saints. « Je suis forcé, Monseigneur, d'entrer dans la discussion du canon des Ecritures, parce que vous me demandâtes une instance contre le concile de Trente. » C'est Leibniz qui parlait ainsi. Bossuet accepta volontiers le débat. On allait y traiter nécessairement la question de l'autorité en matière scientifique.

Les protestants rejetaient de la Bible les livres apo-

[1] Foucher de Careil, t. II. p. 273 et suiv. (1700)
[2] Id. t. II, p. 389, (1701).

cryphes. Le concile de Trente les avait cependant acceptés; il les appelait canoniques et les tenait pour tels. Sur quel principe, sur quelle règle infailible s'était-il basé dans sa détermination ? Sur le consentement unanime de l'Eglise et sur la perpétuité de la tradition. — Mais ce n'est point une base, disait Leibniz ; il est impossible de justifier l'antiquité des sentiments qu'on veut faire passer aujourd'hui pour être de foi dans l'Eglise Romaine. Et il essaya de le prouver.

Bossuet attaqué, invoqua aussitôt pour chacun des ouvrages controversés le témoignage des Pères et l'autorité des conciles ; il cita Augustin et malmena Jérôme ; il loua les canons du concile de Carthage et ne dédaigna pas ceux des autres assemblées. Il triompha à bon compte, n'ayant pas d'adversaire, et termina sa réplique qu'il croyait foudroyante par ces mots : « Il me suffit d'avoir remarqué les faits constants d'où résultent l'antiquité et la perpétuité du canon dont nous usons. »

Son triomphe fut de courte durée. Leibniz, dont la prodigieuse érudition n'avait rien négligé, et qui connaissait dans le détail ces épineuses et délicates questions, eut bientôt fait justice des assertions de son adversaire. « Je suis faché, lui écrivit-il avec un sourire, de ne pouvoir pas vous donner cause gagnée, Monseigneur, sans blesser ma conscience. » Et il composa deux vrais traités sur la matière, où le sujet était complètement placé dans son jour. A Augustin il opposa Jerôme, aux docteurs les docteurs, aux conciles les conciles ; il prouva que rien n'avait été soumis à plus de variations que la fixation du canon ; il montra que chaque Eglise avait d'abord eu son canon particulier ; il parla des différences qui avaient, de bonne heure, existé entre la Bible des Eglises Grecques et celle des Eglises latines ; il fit toucher comme au doigt les oppositions primitives ; il marqua les progrès et les efforts constants faits pour arriver à posséder un canon unique. Comment donc, disait-il fière-

ment, pouvez-vous assurer que le concile de Trente n'a fait qu'accepter l'opinion de la primitive Eglise [1] !

Mais jusqu'alors, il avait bien voulu se placer sur le terrain de son adversaire. Il avait avec lui reconnu que la marque et le critérium de la vérité catholique était la perpétuité de la tradition et le consentement universel ; et il lui avait suffi de prouver que cette marque manquait du moins au canon fixé par le concile de Trente. Il abandonna ce terrain. Pressé par Bossuet qui expliquait à sa manière ce qu'il fallait entendre par le consentement unanime de l'Eglise, « c'est-à-dire le gros de l'Eglise, » ; obligé par son adversaire d'indiquer les principes qu'il suivrait pour distinguer la canonicité des livres, s'il ne reconnaissait pas ceux du catholicisme ; raillé déja, et par avance, sur l'inspiration scientifique de ses coréligionnaires, il n'hésita pas à rejeter les principes Romains. Il n'admit qu'une seule règle qui était la négation des premières, et il la formula ainsi : « Joindre les règles de la critique ordinaire à la considération de la conduite de la Providence dans le gouvernement de son Eglise [2] ».

C'est ce qu'un professeur de l'académie de Saumur, l'illustre Cappel, malgré les haines soulevées, venait de mettre en pratique dans ses beaux ouvrages sur l'Ancien Testament.

Leibniz ainsi, par la pente naturelle et fatale du protestantisme, venait encore de proclamer la liberté en matière scientifique, et de soumettre à la seule autorité de la science les textes consacrés par plusieurs siècles d'adoration. Il venait par un mot de fonder l'exégèse moderne.

Bossuet ne répondit pas. Après la lettre si décisive du philosophe de Hanôvre, il avait bien compris qu'il était désormais inutile de continuer ce tournoi théologique. Le grave et austère vieillard, qui avait dans cette lutte montré tant

[1] Foucher de Careil, t. II, p. 429 (1702).
[2] Id. t. II. p. 437.

de verve et de jeunesse, s'arrêta. Il avait senti que la science et la raison ne consentiraient jamais à perdre leurs droits, et qu'il faudrait autre chose que des discussions pour obliger la liberté à se soumettre à l'autorité.

Ainsi finit ce débat qui n'avait, à voir le fond des choses, porté que sur un point unique : l'autorité, — l'autorité en matière de foi et l'autorité en matière scientifique.

En 1701 comme en 1693, — au seuil du dix-huitième siècle, ce siècle d'individualisme naissant, comme à la fin du dix-septième, ce siècle d'autorité triomphante, les deux adversaires avaient abouti au même résultat. Ils avaient chacun proclamé un *non possumus*. « C'est le diable qui ne veut pas que l'union se fasse, s'écria l'abbesse de Maubuisson ; il ne veut que la discorde partout. » Ce n'était pas le diable, mais la logique. Il était évident qu'entre la Liberté et l'Autorité il ne pouvait y avoir de conciliation possible, et que le jour où deux hommes représentant ces deux principes et résolus à les maintenir dans leur intégrité viendraient à se mesurer, on verrait tomber et s'écrouler l'échafaudage des compromis.

III.

Au début de cette étude, nous écrivions : « Leibniz était-il protestant ou catholique, et en quoi se sépare radicament le catholicisme du protestantisme ? — Leibniz pouvait-il malgré de réelles concessions devenir catholique, et peut-il y avoir union entre ces deux formes de la religion chrétienne ? »

A cette double question, voici la réponse. Leibniz fut toujours protestant, parce qu'il n'abdiqua jamais sa liberté : le Protestantisme est une religion de liberté. Leibniz entendant rester libre, ne pouvait, quelles que fussent ses concessions dogmatiques, devenir catholique : le Catholicisme est une religion d'autorité.

« Quand on admet, dit cependant M. de Broglie, le concours du libre arbitre et de la volonté dans l'œuvre de salut, la vertu mystérieuse et efficace des sacrements, et dans l'Eucharistie en particulier la transsubstantiation des espèces; quand on reconnaît le caractère sacré du sacerdoce, la primauté de droit divin des Evêques de Rome, et plus que tout enfin, l'infaillibilité de l'Eglise, (et Leibniz accorde tout cela à Bossuet toujours par voie de prétérition, et souvent sous forme de concession explicite), on est catholique bon gré, malgré, ou du moins on a perdu tout droit de ne pas l'être. » Nous l'avons dit. Le *Systema* ne prouve rien. Il a premièrement ce tort de renfermer des doctrines particulières à son auteur, et qui, pour se rapprocher des doctrines catholiques, n'en furent pas moins condamnées, comme fatalistes,

par Arnaud. On peut en outre affirmer qu'à la fin du XVII[e] siècle, beaucoup de protestants, et Molanus le premier, l'auraient signé sans hésitation aucune. Mais que parle-t-on de doctrines ? Le dogme n'était pas, n'a jamais été et n'est point encore en discussion entre les deux confessions rivales. Elles sont, en réalité, d'accord sur les points fondamentaux ; elles ne divergent que sur des points secondaires. Si bien que l'on peut dire : « La différence qui sépare le catholicisme du protestantisme est plus petite que celle qui sépare certaines fractions de ce même protestantisme. » Ce n'est point le dogme qui au XVI[e] siècle a causé le schisme ; c'est l'esprit de liberté qui s'est révolté contre celui d'autorité [1]. Pour faire de Leibniz un catholique, il fallait donc montrer que ce protestant incorrigible avait abdiqué son indépendance. Les plus opiniâtres auraient été pleinement convaincus. Mais quoi de plus difficile ! Le *Systema* qui contient de si longues dissertations sur le culte et sur la doctrine, renferme quelques pages à peine sur le principe d'autorité. Nous les avons citées

[1] « Ou les protestants, disait déjà en 1829 Samuel Vincent, sont une rèunion de quelques hommes qui ont repoussé certains dogmes de l'Eglise romaine pour mettre à la place les leurs, et qui les défendent avec la même persévérance et presque toujours par les mêmes moyens ; ou bien ils sont la réunion de tous les hommes qui veulent la liberté de conscience et d'examen, et qui ne veulent plus la tyrannie spirituelle de Rome ni de personne.

« Les premiers sont plus qu'à moitié catholiques, les autres sont vraiment réformés, car leur réforme est fondamentale. Elle rend à la Bible tous ses droits, à l'homme toute sa dignité. » *Vues sur le protestantisme en France* t. I, p. 20.

Vinet est encore plus explicite : « Nos pères, il y a trois cents ans, ne fondèrent pas une nouvelle religion, mais ils introduisirent dans les choses de la religion un nouveau principe. Ce principe n'est autre que la liberté. Ils revendiquèrént pour chaque homme le droit de lire l'Ecriture Sainte et d'asseoir sur cette étude ses convictions religieuses et son culte. C'est là la *seule* différence *évidente* et *universellement reconnue* entre le protestantisme et le papisme. » *Liberté religieuse et questions ecclésiastiques*. p, 18, Paris. 1854.

Or, que fait Leibniz ? Malgré Trente, il enlève des mains du pape pour les remettre entre celles des conciles le pouvoir et l'infaillibilité. Encore se montre-t-il conciliant, peu rigide et ne donne-t-il pas cours à sa pensée. On le voit qui se réserve d'insister à la fin de son ouvrage sur la suprématie papale, et dans quel sens il se décidera, c'est ce qu'il est facile de prévoir. Pure supposition ! objectera-t-on. Sans doute. On remarquera cependant que sa correspondance avec Bossuet donne au moins de singulières présomptions pour croire qu'il aurait totalement subordonné l'autorité papale à celle des conciles. L'autorité même des conciles, s'il l'acceptait, c'est que dans ses idées et dans celles de son temps, il paraissait impossible de gouverner l'Eglise sans un pouvoir représentatif en même temps qu'exécutif. Leibniz comparait le gouvernement ecclésiastique au gouvernement civil. Mais encore était-il si préoccupé de sauvegarder la liberté, qu'il voulait que ces conciles fussent vraiment œcuméniques et entourés de toutes les garanties possibles. Il entendait que toutes les opinions y pussent être exposées, s'y pussent défendre, et condamnées s'y pussent reprendre, sachant bien que la vérité, quels que soient les obstacles qu'on lui oppose, finit toujours par prévaloir. Bossuet lui écrivait un jour : « Permettez-moi encore de vous prier en finissant d'examiner sérieusement devant Dieu, si vous avez quelque bon moyen d'empêcher l'Eglise de devenir éternellement variable, en présupposant qu'elle peut errer et changer ses décrets sur la foi. » Mais lui, avec fierté : « Il nous plaît, Monseigneur, d'être de cette Eglise toujours mouvante et éternellement variable. » Toute la pensée de l'auteur du *Systema* se trouve dans ces mots.

Quant à l'affaire de la Réunion, M. Foucher de Careil, recherchant les causes de l'insuccès qui la frappa, en indique plusieurs. En réalité, il n'en est qu'une. Lorsque les idées de liberté sont entrées dans l'esprit d'un homme ou d'un peuple, elles peuvent sommeiller, mais, à un

moment déterminé, elles donnent des signes glorieux de leur vitalité. Ils poursuivaient une folle, encore que généreuse entreprise, les hommes qui s'étaient réunis pour faire régner l'Unité. Leurs dissentiments en furent bientôt la preuve, et c'est alors qu'ils comprirent qu'ils faisaient fausse route, qu'ils ne pouvaient aboutir qu'à d'inextricables difficultés, et qu'ils recherchaient la solution d'un problème impossible à résoudre. Les négociations s'arrêtèrent, les plénipotentiaires lassés et fatigués abandonnèrent leur œuvre, et quelques années après, tout rentra dans le repos. On ne garda que le souvenir des difficultés de l'aventure et de son insuccès final.

L'ajouterons-nous cependant ? Leur exemple n'arrêta pas d'intrépides successeurs. Que de tentatives semblables depuis lors ! Le père Tabaraud en a dressé la liste : elle est effrayante. Que de rêves ! que d'illusions ! Les uns voulurent réconcilier les deux vieux adversaires par l'architecture, les autres par la peinture, les autres encore par la pompe du culte... — Pendant cent soixante-dix ans, il s'est trouvé des hommes pour reprendre en sous-œuvre cette noble entreprise et la vouloir conduire à bonne fin ! Comme Leibniz ils aimaient à rêver l'établissement d'une Eglise Universelle, comme lui ils se sont dévoués à cette œuvre, et comme lui, est-il néccessaire de le dire ? ils ont misérablement échoué

Et n'est-ce point hier encore, que la Cour de Rome a invité les protestants à s'unir à elle ? Oui, à la veille du concile, comme une bonne mère, elle a voulu faire une dernière exhortation, prier une dernière fois ses enfants égarés de revenir à elle. Et la publication de cette pièce a ému le monde protestant ! Quelques réponses ont paru ! L'Eglise de Genève, par la voix de ses pasteurs, a fait officiellement connaître son opinion ! — C'était son droit au demeurant. Rivale de Rome depuis quatre siècles bientôt,

ennemie des excès, attachée à la liberté qui l'a mise au premier rang parmi les nations civilisées et attachée à son Dieu qui l'a faite ce qu'elle est, foyer éclatant de lumière, protestation vivante contre le despotisme et l'ignorance, — il lui appartenait de répondre à l'invitation Romaine et d'affirmer devant le monde entier sa foi et sa liberté. Rome, a-t-elle dit, nous exhorte à la réunion. Rien n'est changé, rien ne peut l'être, puisque le principe même de l'Eglise Romaine est l'absolue immutabilité de ses décrets et de ses dogmes. « Ce que nous étions à ses yeux, il y a trois siècles et demi, nous le sommes encore, et même dans cet écrit, si elle nous promet sa bienveillance, c'est à condition que nous commencerons par nous soumettre. » Alors mettant en plein jour d'autres impossibilités, elle a parlé du dogme et des abus. Elle a dit qu'elle ne pouvait croire à l'Immaculée Conception, ni accepter l'infaillibilité papale. Elle a dit qu'il lui était impossible de s'unir à une Eglise où les cérémonies étaient en si grand honneur, le mérite des œuvres proclamé, les indulgences offertes et données, où les Saints étaient honorés, Marie adorée, et la vie cénobitique encouragée. Elle a refusé de joindre sa main à celle qui avait signé tant d'encycliques fameuses et qui récemment encore avait écrit le *Syllabus*. Enfin pour clore dignement sa réponse, elle a terminé par une manière d'hymne à la liberté, à cette liberté sainte et forte qui a fait des nations protestantes les premières nations du monde, et qui, proclamée par la Réforme, est devenue la loi des temps modernes.

Belles et nobles paroles ! Il nous est cependant impossible de les louer sans réserves. — C'était aller au nœud de la question, que de parler de soumission. Mais pourquoi invoquer le dogme, et pourquoi les abus ? Un catholicisme éclairé condamne après tout les abus. Quant au dogme, n'est-il pas injuste de voir le protestantisme s'élever avec tant de véhémence contre l'Immaculée Conception ? Ne

sait-on pas qu'une partie considérable des nations protestantes croit au surnaturel, et ne voit-on pas qu'il ne s'agit dès lors que d'un miracle de plus ou de moins ? Le seul obstacle qu'il y ait à la réunion, Leibniz l'a dit, c'est l'obstacle Autorité. L'Eglise de Genève le sait ; voilà pourquoi elle aurait dû ne s'arrêter, n'insister que sur cela seul. Il fallait être plus net, plus catégorique. Quelques mots suffisaient où elle a écrit un long discours. Elle n'avait qu'à dire : « Le catholicisme est une religion d'autorité, le protestantisme une religion de liberté. L'autorite et la liberté sont deux puissances jalouses qui ne peuvent se rien concéder. Entre elles il y a un abîme ; rien ne le comblera. »

Et c'est là l'éternelle, la vraie, l'unique réponse.

Qu'est-ce à dire ? L'unité religieuse qu'avait rêvée Leibniz ne se réalisera donc pas, et l'on verra les deux grandes fractions de la famille chrétienne rester éternellement en lutte ! Telle n'est pas notre pensée. L'unité est le but vers lequel tend le genre humain, l'unité se fera, l'unité règnera dans le monde. Mais elle ne sera point le résultat de l'entente ou de la conciliation ; elle sera le résultat du combat et de la victoire. Elle s'établira sur des ruines ; ces ruines seront celles de l'autorité.

L'autorité est destinée à succomber. « *Fata viam invenient,* » disait Leibniz, parlant du catholicisme. Les destins s'accompliront, et c'est la destinée de l'autorité de périr. Dans ce siècle de démocratie, de libre effort et d'individualisme, qui pourrait, hormis les ambitieux, s'en faire le champion ? Privée de secours, assaillie, attaquée de toutes parts, elle ne peut que succomber. Les ambitieux meurent, mais immortelle est la liberté. Elle est comme le géant de la fable, qui reprenait des forces en touchant la terre natale ; elle se retrempe incessamment au sein de l'humanité.

Un écrivain illustre a dit quelque part que la situation respective du protestantisme et du catholicisme ne changerait guère, et qu'ils étaient destinés à vivre côte à côte, sans